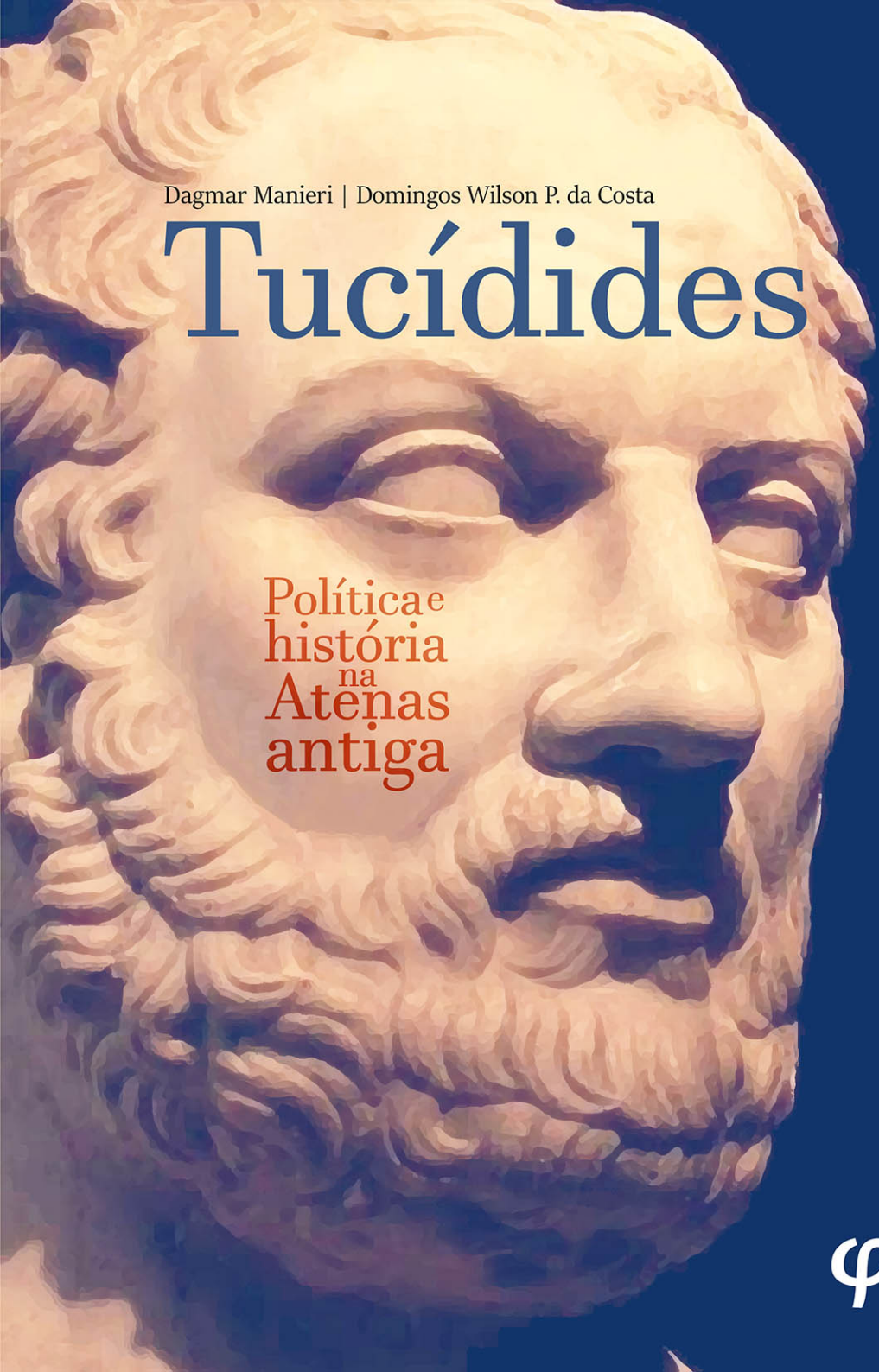
Dagmar Manieri | Domingos Wilson P. da Costa

Tucídides

Política e história na Atenas antiga



Tucídides, em muitos intérpretes, recebe uma leitura como o primeiro historiador de uma forma inédita de discurso histórico. Nele há uma "nova" história em contraposição aos outros historiadores gregos como Heródoto, por exemplo. Quando François Hartog comenta sobre a obra de Dionísio de Halicarnasso, Antiquités romaines, verifica-se a importância de Tucídides para o campo da história. Segundo Hartog, os escritos de Dionísio são interpretados pela historiografia alemã do século XIX e início do século XX como uma história de segunda classe. O próprio Dionísio é denominado por esta geração positivista alemã de graeculus: um grego de segunda categoria. É neste instante que Hartog comenta que na Sorbonne se efetiva a representação da história como um campo de saber, "como ciência positiva"; neste momento, "Tucídides tende a ser reconhecido como pai dessa história, (...)". Já Dionísio de Halicarnasso é entendido como um retórico, pois "não tem (e não pode ter) as provas de suas afirmações, mas procede como se tivesse à disposição esse material: ele finge a exatidão e a sinceridade". Esse percurso singular também pode ser percebido na época moderna, contexto no qual Tucídides também é valorizado. Na visão de Hobbes "(...) ele torna seu ouvinte um espectador, pois ele situa seu leitor nas assembleias populares e no senado, em meio a seus debates; nas ruas, em meio as suas dissenções; e nos campos, em meio as suas batalhas". Um século posterior, Rousseau também faz um julgamento positivo do historiador grego. O Iluminista afirma que por um primado da "verdade, [Tucídides] narra os fatos sem julgar; mas não omite nenhuma das circunstâncias suscetíveis de nos fazê-los julgar nós mesmos. Põe tudo o que conta sob os olhos do leitor; ao invés de se interpor (...), ele se afasta; não pensamos mais ler e sim ver". Podemos citar outros exemplos: desde Lorenzo Valla no Quattrocento até os "alemães tucidideanos" como Ranke, Barthold Niebuhr e Eduard Meyer. Tucídides é elogiado pelos requisitos historiográficos (sobretudo a abordagem política) que marca o início de uma trajetória (no século XIX) de identificação científica da história.

9 788556 964137

CC BY SA

editora fi
www.editorafi.org

Tucídides

Tucídides

Política e história na Atenas antiga

Dagmar Manieri
Domingos Wilson P. da Costa

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MANIERI, Dagmar; COSTA, Domingos Wilson P. da.

Tucídides: política e história na Atenas antiga [recurso eletrônico] / Dagmar Manieri; Domingos Wilson P. da Costa -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

145 p.

ISBN - 978-85-5696-413-7

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia; 2. Política; 3. História; 4. Atenas antiga; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Sumário

Introdução 9

1 15
Tucídides e a democracia ateniense
Domingos Wilson P. da Costa

2 53
O tema da secularização na Grécia antiga
Dagmar Manieri

3 73
Tucídides: objetividade e persistência do mito
Domingos Wilson P. da Costa

4 93
A temporalidade em Tucídides
Dagmar Manieri; Domingos Wilson P. da Costa

5 119
Luciano Canfora e Tucídides
Dagmar Manieri

Referências 137

Introdução

Tucídides, em muitos intérpretes, recebe uma leitura como o primeiro historiador de uma forma inédita de discurso histórico. Nele há uma "nova" história em contraposição aos outros historiadores gregos como Heródoto, por exemplo. Quando François Hartog comenta sobre a obra de Dionísio de Halicarnasso, *Antiquités romaines*, verifica-se a importância de Tucídides para o campo da história. Segundo Hartog, os escritos de Dionísio são interpretados pela historiografia alemã do século XIX e início do século XX como uma história de segunda classe. O próprio Dionísio é denominado por esta geração positivista alemã de *graeculus*: um grego de segunda categoria. É neste instante que Hartog comenta que na Sorbonne se efetiva a representação da história como um campo de saber, "como ciência positiva"; neste momento, "Tucídides tende a ser reconhecido como pai dessa história, (...)".[1] Já Dionísio de Halicarnasso é entendido como um retórico, pois "não tem (e não pode ter) as provas de suas afirmações, mas procede como se tivesse à disposição esse material: ele finge a exatidão e a sinceridade".[2]

Esse percurso singular também pode ser percebido na época moderna, contexto no qual Tucídides também é valorizado. Na visão de Hobbes "(...) ele torna seu ouvinte um espectador, pois ele situa seu leitor nas assembleias populares e no senado, em meio a seus debates; nas ruas, em meio as suas dissenções; e nos campos, em meio as suas batalhas".[3] Um século posterior, Rousseau

---

[1] Hartog, 2011, p. 131.

[2] Ibid., p. 129.

[3] Pires, 2007, p. 76.

também faz um julgamento positivo do historiador grego. O Iluminista afirma que por um primado da "verdade, [Tucídides] narra os fatos sem julgar; mas não omite nenhuma das circunstâncias suscetíveis de nos fazê-los julgar nós mesmos. Põe tudo o que conta sob os olhos do leitor; ao invés de se interpor (...), ele se afasta; não pensamos mais ler e sim ver".[4] Podemos citar outros exemplos: desde Lorenzo Valla no *Quattrocento* até os "alemães tucidideanos" como Ranke, Barthold Niebuhr e Eduard Meyer. Tucídides é elogiado pelos requisitos historiográficos (sobretudo a abordagem política) que marca o início de uma trajetória (no século XIX) de identificação científica da história.

Hoje, Tucídides é concebido como o fundador da "história verdadeira" por reagir contra os desleixos de uma forma de história que não cultiva o verídico. Uma marca singular desse "mérito" reside no exemplo de sua operação historiográfica que já possui um método. Em sentido crítico de uma história moderna, não se pode deixar de considerar o hiato intransponível entre Tucídides e o fazer historiográfico contemporâneo. Este último, como se sabe, é pautado pela noção de "tempo histórico"; Tucídides, por outro lado, ainda assenta em uma forma de narrar e compreender as fontes como testemunhas oculares dos acontecimentos do presente. Tucídides destaca-se em nossos dias por evidenciar certa objetividade da "história presente"; também por expressar uma preocupação com a "verdade".

Neste momento, não se pode olvidar que o historiador ateniense registra por escrito os eventos importantes de sua época; embora norteado pela austeridade, noção de verdade e precisão, ainda não há em seu horizonte a noção de progresso: o que existe em seu discurso é uma reinvindicação por um "patrimônio sempre útil" (*ktêma es aeì*).

Nesta obra, evidenciam-se algumas preocupações que irão nortear a pesquisa. Primeiro, procura-se desvendar esse

---

[4] Rousseau, 1995, p. 270, 271.

personagem histórico denominado Tucídides. Em segundo lugar, interrogam-se as condições sociais que permitiram o surgimento de sua história. Finalmente, interessa-nos saber como se compõe seu discurso histórico. Eis algumas das interrogações importantes que procuramos responder no decorrer de *Tucídides: política e história na Atenas antiga*.

Como enfatiza François Hartog em *Evidência da história*, Tucídides é considerado o fundador da história "verdadeira". A história se funda em um "discurso da verdade": eis o que a diferencia do *mythos*. É desta forma que para Tucídides as outras "histórias" e, principalmente, em Heródoto, o discurso está contaminado pelo *mythos*. Quando Tucídides afirma que sua história não foi escrita para ser lida em público, ao que tudo indica referia-se às outras histórias que eram lidas em espaços compartilhados. O historiador verdadeiro não é mais um *aedo*, ele não pode ser mais um artista inspirado pela *moûsa*. Observar, neste caso, como o mundo do poeta está intimamente ligado ao mundo aristocrático (isto na época da realeza); o *aedo* necessita "reproduzir" (ou criar) a glória (*kléos*) em torno do herói guerreiro. Como enfatiza Marcel Detienne, o *aedo* precisa praticar "a sedução do espírito, o encantamento que a palavra cantada exerce sobre outrem".[5] Aqui, a verdade (*aletheia*) se expressa como *mythos*; na afirmação de Detienne é uma "*aletheia* poética e religiosa".

Tucídides rompe com esse mundo poético. Para ele, as histórias que circulam em seu meio social são *mythodes*, termo "desdenhoso, já que não se trata verdadeiramente do *mythos* (...) mas de algo que e parece com o *mythos* (...)".[6] A história "verdadeira", nesse sentido, é um discurso escrito, *syggraphie*. Essa escrita é verdadeira porque passou por um processo de crítica. Como historiador, deve-se desconfiar da veracidade das

---

[5] Detienne, 2013, p. 13.

[6] Hartog, 2011, p. 79.

fontes. Na medida em que se elimina o senso crítico, então não se produz mais uma história "verdadeira". Tucídides retirou a história da memória coletiva. Na expressão de Hartog, "as palavras de memória correm o sério risco de receber um acréscimo de falsidade em decorrência da lei do prazer (...)".[7]

Então, se a história não deve propiciar mais prazer, qual sua utilidade para Tucídides? Não mais como em Heródoto que pretendia dotar as grandes ações humanas de memória (coletiva); agora a história "verdadeira" pode servir aos homens das próximas gerações (como um saber específico) para se evitar as crises. Se há esta utilidade é porque "a história dos homens é, ao mesmo tempo, mutável e, no fundo, a mesma (...)".[8] Passagem importante de Hartog.

Todas essas questões em torno de Tucídides nos motivaram a um estudo sobre a historiografia deste grande escritor grego, bem como de sua participação na democracia ateniense. Tucídides necessita ser pensado segundo o tema da secularização (estudado no Capítulo 2). Desafio estimulante, pois em torno deste tema confluem a historiografia e a história da Grécia antiga. Em *Tucídides: política e história na Atenas antiga* há um amplo estudo (Capítulo 1) sobre o ambiente democrático de Atenas, bem como uma visão comparativa de sua rival, Esparta. Este Capítulo 1 permite um melhor entendimento do tipo social que foi Tucídides, já que o historiador também era um estratego a serviço de Atenas. No Capítulo 3, há uma forma de questionamento da imagem tradicional de um Tucídides realista; aqui, mostra-se como na época antiga a história não pode ser totalmente concebida sem o mundo mitológico. Também se realiza um estudo sobre a forma temporal do discurso historiográfico em Tucídides; objeto de difícil apreensão, já que os gregos não possuíam o senso histórico, como presenciamos nos homens contemporâneos. Por isso no Capítulo 4

---

[7] Ibid., p. 80.

[8] Ibid., p. 84.

há uma atenção especial sobre as referências temporais, bem como o princípio de inteligibilidade que dá sentido ao devir. Finalmente, no último capítulo, há um estudo comparativo entre dois historiadores, Tucídides e Luciano Canfora. Trata-se de um exercício de historiografia, já que este último realiza uma verdadeira "arqueologia" do discurso de Tucídides em busca das verdades (os fatos históricos) entre as "falsidades" (inerente ao modo discursivo).

Tucídides: *política e história na Atenas antiga* realiza um trabalho de investigação sobre uma forma historiográfica na Grécia antiga. O historiador Tucídides, lembrado como um dos fundadores da história merece uma atenção especial, pois desde sua *História da Guerra do Peloponeso* a história (como saber) se afirma como um campo de investigação da realidade humana. Michel de Certeau enfatiza que se trata da fundação de uma "instituição do saber" porque seu discurso está marcado por uma série de imposições. Uma dessas imposições foi Tucídides que instituiu: realizar um senso crítico ante as fontes históricas.

1

Tucídides e a democracia ateniense

Domingos Wilson P. da Costa

> Nossa Cidade não está submetida a um único homem. Ela é livre, seu povo a governa, seus chefes são eleitos por um ano. Nela o dinheiro não constitui privilégio. O pobre e o rico têm os mesmos direitos (Teseu ao arauto tebano em As *suplicantes*). [1]

Ao nos referirmos à democracia ateniense, temos que ter em mente que este regime não foi produto de um só homem; decorre de um processo histórico. Atenas especialmente vivenciou outras formas de regime político, como monarquia, aristocracia, oligarquia e tirania, antes de alcançar a forma plena de democracia (século V a.C.). Não há informações confiáveis sobre a origem do termo. Embora a palavra (*demokratia*) seja tardia, desde o século VI a. C. já se mencionava através das inscrições os denominados conselhos populares.[2] Porém, o que é a democracia ateniense? Conhecida pelos discursos dos filósofos, pelos escritos dos historiadores, pelos decretos e testemunhos deixados em pedras, a democracia ateniense excluía mulheres (*gynaîkes*), estrangeiros e escravos da participação política. O regime constituía-se apenas de uma parcela da população da Ática que tinha voz nos Conselhos,

---

[1] Apud Mossé, 2008, p. 167.

[2] Em *As origens do pensamento grego*, Vernant comenta que na época da realeza micênica há o termo *damos*, terras comuns dos *demos*. Em seguida, o helenista francês complementa: "Estes *demos* da aldeia dispõem de uma parte das terras nas quais eles se fixam; regularizam, de conformidade com as tradições e as hierarquias locais, os problemas que põem, em seu nível, os trabalhos agrícolas, a atividade pastoril, as relações de vizinhança" (Vernant, 2016, p. 33).

Assembleias e Tribunais. Mas, esse povo (*plethos* ou *demos*) era formado de trabalhadores, camponeses, artesões, pequenos comerciantes, pobres em geral. Um conjunto da população não privilegiada que lutava para ser soberana na *pólis*.

Sabe-se que os principais criadores da democracia foram Sólon, Clístenes, Efialtes e Péricles. Com as medidas políticas e econômicas de Sólon (594 a.C.), pode-se afirmar que se deram os fundamentos da democracia. Ao por fim à possível escravização por dívida da classe camponesa (a lei *seisákhtheia*) Sólon fez retornar à Atenas os pequenos agricultores vendidos como escravos. Esse conjunto de mudanças possibilitou um novo reconhecimento do cidadão, entendido agora como um elemento importante na nova ordem cívica.

Regime político do período clássico, a democracia ateniense ganhou forma durante o arcontado de Clístenes (508-507 a.C.). Este implantou um conjunto de mudanças político-administrativas que alteraram completamente o sistema político, antes de base familiar para territorial. As quatro tribos antigas foram substituídas por dez tribos;[3] assim, o Alcmeônida reorganizou o corpo cívico dos *neopolitai* ao integrá-los aos novos quadros. A criação dessas tribos e *demos* produziu um senso de solidariedade e união ao transpor os antigos vínculos familiares (ou de nascimento), mesclando várias camadas sociais, ou seja, fazendo surgir uma nova representação da *pólis*. Ao considerar essa nova divisão de cidadãos, Clístenes reorganizou o conjunto das instituições. Logo, o Conselho dos Quinhentos teve seus integrantes recrutados à razão de cinquenta por cada tribo, os dez estrategos, cada um comandando homens da sua própria tribo e até o calendário alterado, sendo o ano dividido em dez períodos (*pritanias*) em que os cinquenta *bouleutai* presidiam as sessões da Assembleia. A atuação do Alcmeônida Clístenes modificou as estruturas da sociedade ateniense ao criar condições viáveis às

[3] Funari, 2015, p. 34.

futuras vitórias nas Guerras Médicas, particularmente em Maratona (490 a.C.) e em Salamina (480 a.C.), consolidando a democracia ateniense.

As reformas de Efialtes, denominadas de revolução (*metabolé*) por Aristóteles, constituíram a afirmação do regime democrático. Considerado como homem justo no que se referia à constituição, esse líder do povo (*prostátes toû démou*) provou ser um cidadão de valor ao processar legalmente membros do conselho Areópago por seus atos administrativos. Com o auxílio de Temístocles, Efialtes provou as maquinações dos areopagitas em oposição ao povo, o que resultou na destituição do antigo conselho aristocrático de suas funções de guarda das leis (*phylax tôn nomôn*). Tal fato ocasionou um descontentamento dos aristocratas contra o reformador que resultou em sua morte em (461 a.C.), um ano após a reforma do Areópago. Contudo, o assassinato de Efialtes evidenciou a soberania do *demos* e um declínio da influência aristocrata em Atenas.

A ascensão de Péricles à vida pública permitiu a inserção do regime democrático ateniense em toda a sua abrangência. Entre as medidas que fizeram de Péricles o símbolo da democracia ateniense, destaca-se a instituição da *misthoforia*, que possibilitou ao cidadão servir à Cidade sem que a condição social fosse um empecilho. Também, ao fortalecer o império marítimo ateniense, investindo em sua frota, o líder político proporcionou aos mais pobres sobreviver com os ganhos dessa atividade marítima. Listam-se também as *klerouquía* que, além objetivar a fidelidade dos aliados de Atenas, permitia a posse de terras àqueles que não as possuíam na Ática. Péricles também realizou inúmeras obras públicas, sempre (*aei*) empregando a mão de obra ociosa na cidade-Estado. Muitos intérpretes da política grega como Claude Mossé, por exemplo, afirmam que é devido à liderança de Péricles que Atenas consolidou sua democracia; em seus mandados, a democracia experimentou seu esplendor, sendo justificada como

um poder em mãos da comunidade de cidadãos (*koinômia tôn politôn*).[4]

Tucídides: de Strategós a Ostrakismós

Para o cidadão ateniense, nada mais o assustava que o temor de perder sua liberdade (*eleuthéria*). Diante dessa eventualidade, o tema fora alvo de debate assíduo entre os cidadãos, criando-se um elevado grau de consciência sobre a sua preservação, sobretudo após a queda da tirania em 508 a.C. Nesse sentido, dentre os meios possíveis ao alcance do bem-estar social (ao longo do processo histórico), deu-se a democracia (*demokratia*). Logo, os atenienses criaram alguns obstáculos ao abuso do poder dos magistrados, ao mesmo tempo em que estabeleceram garantias para a perenidade desse regime político democrático.[5] Uma grande maioria dos juízes era sorteada, conservando assim o princípio da igualdade diante das leis (*isonomia*).[6] Em casos em que se exigia uma sabedoria técnica (*sophía techné*), recorria-se às eleições pelo gesto de erguer os braços (*kheirotonía*) como, por exemplo, a escolha dos estrategos que deveriam ser cidadãos de confiança da Assembleia deliberante.[7]

Para o preenchimento da magistratura de general (*strategós*), por razões de natureza econômica, eram exigidos alguns pré-requisitos como ser membro de uma família ilustre (*eupátridas*): os bem-nascidos da classe aristocrática e ter patrimônio (ser *euporoi*). Todavia, essas condições só foram satisfeitas pelos indivíduos das duas classes mais altas, a *pentakosiomedimnói* e os *hippeis*. Essa magistratura demandava dedicação plena e os que estavam sujeitos a um ofício não teriam

---

[4] Cf. Mossé, 2008, p. 244.

[5] Cf. Starr, 2005, p. 70.

[6] Aristóteles, 2012, p. 49, 104, 109.

[7] Ibid., p. 117.

como desempenhar as funções que o cargo exigia; além disso, pelo menos no início, essa função pública não era remunerada.[8] Essas qualidades eram perfeitamente às de Tucídides. Sendo ateniense de nascimento (do *demo* de *Halimunte*, 460 a.C.) o historiador era filho de Olórus, cidadão ateniense de origem trácia. Sua educação elementar foi condicionada para ocupar os eminentes cargos da política (*politikós*) de Atenas e valiosa herança fora deixada por seu pai, detentor dos direitos de exploração das minas de ouro defronte à ilha de Tasos, na Trácia: nesta região – assim narra o próprio Tucídides - fora um homem de grande influência. Aluno de Anaxágoras, Tucídides foi grandemente influenciado por suas ideias e, também, pelos grandes personagens do apogeu de Atenas. Tinha a amizade (*philía*) de Górgias, Eurípedes, Péricles e de Antífon (de quem se tornou discípulo). Contudo, antes de sua eleição à *strategia*, Tucídides estava em Atenas durante o início da Guerra do Peloponeso em 431 a.C. e, pouco depois, contraiu a peste (*loimôs*) que se espalhou pela cidade em 430-427 a.C. Essa epidemia causou muitos transtornos ao dizimar um quarto da população ateniense que, até então, estava no auge de suas forças. Dela também foi vítima o próprio legislador (*nomothétes*) ateniense Péricles. Em sua obra, Tucídides relata os principais sintomas da doença de forma precisa: "(...) descreverei a maneira de ocorrência da doença (...) [para que não] deixe de reconhecê-la se algum dia ela voltar a manifestar-se, pois eu mesmo contraí o mal e vi outros sofrendo dele".[9] Mas felizmente, o historiador grego estava entre aqueles que conseguiram se salvar, mantendo-se à disposição da *pólis*.

Pouco se sabe, para além dos fatos ocorridos em Anfípolis, sobre o período da estrategia de Tucídides. Contudo, ele deixa conhecer em sua *História da Guerra do Peloponeso*, algumas especificidades referentes aos estrategos de sua época. Além de

---

[8] Cf. Jaguaribe, 1981, p. 35.

[9] Tucídides, 2001, p. 115.

generais, os estrategos eram exímios oradores que se confrontavam na *Ekklesia*, a exemplo de Nícias que expôs com impecável coerência os riscos do empreendimento à Sicília. Os três comandantes (Nícias, Lâmacos e Alcibíades) tinham opiniões divergentes sobre a expedição. Como sinônimo de autoridade, os estrategos possuíam grande liberdade de ação em muitas situações; como bem relata Tucídides, o líder da expedição tinha poder de agir "(...) da maneira que lhes parecesse melhor para os atenienses".[10]

Não há informações confiáveis sobre o início do cargo de estratego. Sabe-se que antes de Clístenes eles eram em número de quatro, sendo um por tribo, consistindo basicamente em chefes subalternos do *polémarkhos*. Em 501 a.C. segundo o autor de *Constituição de Atenas* veremos que "(...) principiaram a eleger os generais por tribos, um para cada uma delas, (...)".[11] Nesse momento, como líderes supremos do exército, cada um comandava os homens da sua própria tribo; desta época em diante, os dez estrategos passaram a exercer um papel cada vez mais destacado no governo ateniense.[12] Segundo Heródoto, uma divergência dividia os generais-estratego antes da batalha (*mákhe*) em Maratona (490 a.C.): uns favoráveis ao enfrentamento ante os bárbaros; outros, em razão do menor número frente ao inimigo, instavam a não combater. Diante do impasse, Milcíades optou por consultar o *polémarkhos* (Calímacos de Afidna). Este último nada decidiu, revelando a Milcíades que a "(...) sorte de Atenas se encontra atualmente em tuas mãos (...) cabendo inteiramente a ti à decisão".[13] Logo, Milcíades o persuadiu e tornou-se o vencedor de Maratona.[14] Fato notório e que doravante confirma a solidez da

---

[10] Ibid., p. 360, 370.

[11] Aristóteles, 2012, p. 69.

[12] Mossé, 1985, p. 32.

[13] Heródoto, 2006, p. 495.

[14] Heródoto, 1985, p. 328, 329.

autoridade dos estrategos em detrimento do *polémarkhos*. Esses últimos se tornaram cada vez mais um chefe religioso.

Embora essas magistraturas tenham tido duração anual, diferentemente das outras, os estrategos podiam candidatar-se (sem restrição) em anos sucessivos.[15] Essa possibilidade estava associada aos cargos de suprema importância, permitindo uma política de maior estabilidade e coerência. A Assembleia poderia escolher um líder do povo (*prostátes toû démou*) e conceder-lhe, por um período prolongado, os destinos da Cidade. Com efeito, a partir de 487/486 a.C., fora substituído a eleição por sorteio (*klérosis*) para admissão ao arcontado, fato este que veio a diminuir sensivelmente a autoridade dos arcontes em benefício dos estrategos. Logo, foi como *strategós* que homens como Temístocles, Aristides, Címon, Péricles, Nícias, Demóstenes e Alcibíades atuaram nessa magistratura ateniense. Nesse instante, a *strategia* significava atuar não apenas em questões do exército (*stratós*) ou da marinha, mas deliberar decisivamente na *Ekklesia* em assuntos da política interna e externa. Assim, Címon fora reeleito ao menos dezesseis vezes e Péricles inúmeras outras (quinze delas consecutivas em Atenas). Esses estrategos foram, verdadeiramente, os chefes da *pólis* ateniense.[16]

Por outro lado, ainda no que diz respeito aos estrategos, ressalta Claude Mossé, a autoridade destes *prostátes* estava para além do seu cargo de chefia (homologada tantas vezes pelo *demos*). Ligava-se, também, ao talento como orador eloquente que executavam a persuasão (*peithó*) sobre a comunidade cívica, defendendo suas propostas políticas frente à Assembleia.[17] Sobretudo, o povo elegia ao mesmo tempo, um orador, um general e um homem de Estado. Quando da eclosão da Guerra do Peloponeso, Péricles, por exemplo, já detinha uma vasta experiência de estratego

---

[15] Mossé, 2004, p. 124.

[16] Vial, 2013, p. 173.

[17] Mossé, 2008, p. 72.

orador (*strategós rhétor*) cuja habilidade o fazia, segundo Tucídides, "o homem mais eminente entre os atenienses [dado] à sua superioridade tanto em palavras quanto em atos".[18]

Especificamente, ao *strategós* era vetado acumular outras funções. As eleições acorriam durante a sétima ou oitava *pritania* de um ano e, após isso, todos passavam por um exame de qualificação denominado *dokimasía*, sob responsabilidade da *Boulé* e da *Helieia* que investigavam a conduta pessoal do indivíduo. Através do autor de *Constituição de Atenas* sabemos muitos detalhes desse andamento seletivo, as primeiras perguntas eram as seguintes:

> Quem é teu pai e a que demo pertence? Quem é o pai de teu pai? Quem é tua mãe? Quem é o pai de tua mãe e a que demo pertence? Na sequência lhe é perguntado se possui um Apolo ancestral e um Zeus protetor da casa e onde seus altares estão localizados; em seguida, se possui túmulos da família e a sua localização; depois, se dispensa um bom tratamento aos seus pais, se paga seus impostos e se prestou o serviço militar. Feitas essas perguntas, o magistrado examinador diz: chama as testemunhas para essas declarações. Apresentadas as testemunhas, o examinador prossegue: deseja alguém fazer uma acusação contra este homem? Alguém se manifestando como acusador, ele dá a palavra a este e posteriormente ao homem em julgamento para a sua defesa, e em seguida passa a questão ao conselho para que aprove ou reprove o candidato abertamente pelo movimento das mãos ou ao tribunal para que decida mediante voto depositado em urna; se ninguém deseje acusá-lo, o examinador procede imediatamente à votação (...) tendo sido o exame assim concluído, dirigem-se à pedra sobre a qual se encontram as partes das vítimas para sacrifício (a mesma diante da qual os arbitradores prestam juramento antes de pronunciarem suas decisões, e diante da qual os indivíduos intimados como testemunhas juram não ter nenhum testemunho a fazer), nela sobem e juram que agirão em seu cargo com justiça e de acordo com as leis, que não aceitarão presentes em conexão com o cumprimento de seus deveres, e que se assim fizerem,

[18] Tucídides, 2001, p. 83.

> erigirão uma estátua de ouro. Feito esse juramento, deixam a pedra e rumam para a Acrópole, onde repetem o juramento; depois disto eles assumem seus cargos.[19]

Naturalmente, após esse interrogatório, os eleitos por todo o *demos* fariam parte de uma magistratura de grande poder na democracia ateniense. Com efeito, a partir do século IV a.C, as crescentes especificações técnicas levaram o *demos*, através do voto popular, a realizar modificações na escolha, antes por tribo, para os atenienses da primeira classe. Os estrategos foram gradativamente perdendo a influência ao torna-se apenas técnicos do ofício militar, renunciados à tribuna.[20] Fora atribuído a cinco deles uma função determinada: "(...) havia um estratego dos (*hoplitas*), que comandava o exército (*stratós*) em campanha, um estratego territorial, encarregado da defesa da ática, dois estrategos do Pireu, que exerciam seu controle sobre os arsenais (*muníquia*) e (*akten*) um estratego das (*symmoria*)".[21] Em relação aos demais eram nomeados de acordo com a necessidade (*anánke*) do momento.[22]

Em relação à Tucídides, após sua eleição (*haíresis*) para o cargo de *strategós* em 424 a.C., teve a incumbência da defesa do território fronteiro à Trácia, reduto importante para os atenienses. De imediato, estacionou na ilha de Tasos (Tucídides era detentor dos direitos de exploração das minas de ouro naquela parte da Trácia),[23] distante cerca de meio dia de Anfípolis, na Calcídice. Cidade essa que, na iminência de ser conquistada pelas forças do lacedemônio rei Brasidas, contava ainda com a cumplicidade dos conspiradores árgilos e calcídios da localidade. Este fato incidiu decisivamente no resultado da ação. Entretanto, ao tomar conhecimento dessas circunstâncias, Tucídides navegou com todas

---

[19] Aristóteles, 2012, p. 110, 111.

[20] Mossé, 1985, p. 69.

[21] Mossé, 2004, p. 125.

[22] Aristóteles, 2012, p. 118.

[23] Tucídides, 2001, p. 279.

as naus sob seu comando (sete no total) para impedir os planos do líder espartano, ao mesmo tempo em que tentando socorrer Eucles (designado por Atenas para defender a região) e todos os habitantes. Por outro lado, temendo justamente um possível auxílio vindo das ilhas, Brasidas tratou imediatamente de acelerar sua conquista de Anfípolis. Para isso, o lacedemônio utilizou o expediente de "libertador da Hélade", adotando medidas moderadas com a intenção (*boylé*) de persuadir os aliados atenienses a rebelar-se contra seu colonizador. Tucídides chegou à tarde do mesmo dia, mas a cidade já havia sido "dominada/entregue" a Brasidas. Só restou ao estratego conter o avanço do espartano sobre Êion, o que foi realizado com sucesso.

Aos capítulos que se seguem, Tucídides expõe a constante progressão do lacedemônio, durante aquele inverno, sobre os territórios dos aliados atenienses em solo ático. Para tal, Brasidas tinha sempre como estratégia o uso da força (*bía*) militar e a persuasão (*peithó*), compelindo os aliados à rebelião. Em relação ao estratego ateniense, assim que a notícia da captura de Anfípolis chegou a Atenas, o fato causou grande alvoroço na população, isso porque a colônia (*apoikía*) contribuía com impostos e se importava de seu território madeira para a construção de naus. Consequentemente, o desenrolar dessa perda transformou-se em fúria dos atenienses contra o enviado para sua defesa. Tucídides aborda o caso, de forma rápida, no Livro Quinto em seu Capítulo vinte e seis, dando a conhecer que foi alvo de processo em que incidiu em pena de ostracismo por vinte anos: "(...) Atingiu-me também uma condenação ao exílio (*phygé*) que me manteve longe de minha terra por vinte anos após o meu período de comando em Anfípolis".[24] Assim, diante do ócio o *strategós* veio a torna-se historiador da guerra dado a sua familiaridade com o tema.

A perplexidade dos atenienses diante da perda, certamente fez daquele acontecimento o motivo da punição ao líder da

[24] Ibid., p. 313.

expedição. O que terá sido um grande desconforto para Tucídides, tendo sido um árduo defensor/admirador do estilo de vida ateniense. Logo, o desfecho da ação leva-nos a um problema, uma vez que todas as fontes sobre o período são categóricas em admitir a condenação ao ostracismo em apenas dez anos. Assim, para além do fracasso em Anfípolis, qual terá sido a motivação dos atenienses para infligir pena dobrada? Questão difícil de solucionar, dado o silêncio do próprio historiador e a ausência de outras fontes.

Por outro lado, ao considerar o ostracismo como elemento prático da democracia ateniense, vê-se que a punição política, de que Tucídides foi vítima, representou no século V a.C. um mecanismo defensivo importante dessa forma de governo. O autor de *Constituição de Atenas* (*Athenaiôn politeia*) indica que essa lei do banimento, instituída por Clístenes, foi promulga em 509 a.C. e entrou em vigor cinco anos após essa data. Antes disso, Sólon havia promulgado uma lei que permitia abertura de processo sumário contra um cidadão que conspirasse contra o governo.[25] Entretanto, o primeiro ostracizado de que se tem notícia (Hipargo, filho de Carmo) data de 487 a.C; após este fato, seguiu-se Megacles, filho de Hipócrites e todos os aliados dos tiranos. Até então, os exílios constituíram-se em penalidade aos reconhecidamente próximos dos tiranos; mas, posteriormente, essa medida veio a atingir qualquer cidadão legislador (*polites nomothétes*) que de alguma forma viesse atentar contra os designíos da comunidade cívica. Nesse caminho, os primeiros atenienses (não relacionados aos tiranos) a sofrerem o banimento foram Xântipos (pai de Péricles) em 485 a.C. e, depois, Aristides, filho de Lisímaco. Com efeito, diante da iminente incursão persa pela Ática e dos perigos para um futuro helênico, fora emitido decreto permitindo o retorno dos cidadãos ostracizados até aquele período.[26]

---

[25] Aristóteles, 2012, p. 51.

[26] Ibid., p. 69, 70.

Todavia, o ostracismo demostra também uma particularidade relevante da democracia ateniense: a sua predisposição em atribuir poder a um cidadão e o receio deste poder ser utilizado contra a Cidade. Nesse sentido, o *demos* ateniense mantinha seus *strategós*, assim como outros políticos, em estreita vigilância. Ao fim de seu mandato no cargo estavam sujeitos ao exame da *eúthyna*. Tratava-se de uma auditoria em que uma votação era realizada na *Ekklesia* com cada *pritania*, questionando se o estratego havia desempenhado de modo satisfatório suas obrigações. Caso o voto fosse contrário ao indivíduo submetido à verificação de responsabilidade, era julgado por um segundo júri. Esse foi o exemplo de Tucídides (detentor de muitas posses), que fora indicado à votação do ostracismo, sendo excluído do convívio dos atenienses por vinte anos. Esse dispositivo (*eúthyna*/endireitar) esteve desde o século VI a.C. sob a responsabilidade do conselho Areópago, tribunal que gozava do mais amplo respeito entre os atenienses pela sua responsabilidade na "guarda da constituição" (*phylaké tés politeia*). Mas, segundo os acontecimentos que levaram às reformas de Efialtes, em 462 a.C., o exame da *eúthyna*, assim como *eisangelía* e *dokimasía*, passaram a ser encargos do Conselho dos Quinhentos (*Boulé*), reformado por Clístenes. [27]

Ao silenciar-se sobre si mesmo, Tucídides por sua vez relata o julgamento (em 430 a.C.) do estratego mais ilustre de Atenas, Péricles. Este fora destituído do cargo e multado, diante da irritação que atingia o *demos* pelas perdas sucessivas decorrente da ação hostil dos espartanos na Guerra do Peloponeso, bem como pela incidência devastadora da peste (*loimôs*). Logo em seguida, Péricles foi reabilitado ao cargo pela Assembleia do povo.[28] Plutarco aborda o tema, acrescendo que o *demos* ao sentir "(...) falta de Péricles, chamou-o para a tribuna e para o exército (*stratós*). Este permanecia em casa, desanimado pela dor, mas, foi

[27] Starr, 2005, p. 43, 44.

[28] Tucídides, 2001, p. 125.

persuadido (...) depois que o povo pediu desculpas da sua ingratidão para com ele, Péricles retomou o governo e foi eleito general".[29] Interessante notar que fora o próprio Péricles que convocou a Assembleia (pois, era líder do povo - *prostátes toû démou*). Diante da aflição em que se encontrava a multidão (diante dos infortúnios), o líder pensava que poderia afastar o ressentimento, reanimando-os a uma postura mais confiante. Entretanto, não foi exatamente como se esperava. Já em relação à Tucídides, tudo ocorreu como determinava a legislação, pois ele nos faz conhecer que sua condenação ao exílio deu-se após o término do seu comando em Anfípolis. Logo, há razão para crer que após voto contrário entre os *pritanes*, deu-se a punição de Tucídides via *óstraka*.

Todos os anos, na agenda da sexta *pritania* (caso houvesse necessidade), um ostracismo era votado pela Assembleia. Inicialmente, o procedimento se iniciava com uma pergunta ao *demos*: havia motivo para recorrer ao exílio (*ostrakophoría*)? Em caso positivo (levantando as mãos), uma segunda reunião era marcada na *ágora*.[30] A partir de então, cada eleitor organizado por tribo, escrevia em um pedaço de cerâmica (*óstraka*) o nome daquele que deveria ser banido. Ressalta Mossé que essa votação era secreta e, estava inserida na Assembleia da oitava *pritania*. O sufrágio deveria corresponder a um quórum de não menos seis mil pessoas para sua validação, o que reflete a preocupação dos atenienses para que a medida tivesse caráter popular e não unilateralmente partidária.[31]

Após isso, era de responsabilidade dos arcontes a contagem do número de *óstrakas* e, consequentemente, o nome do cidadão com maior indicação entre os votos. Além da *atimia* (perda dos direitos

---

[29] Plutarco, 2010, p. 143.

[30] Mossé, 1979, p. 32.

[31] Mossé, 1985, p. 30.

políticos), era condenado a dez anos de exílio (*phygé*).[32] Assim, o resultado era anunciado na *pnyx* (colina que era o local de reunião da Assembleia) e o réu deveria deixar Atenas em dez dias. Essa punição bastante original, não excluía do condenado os seus bens e o *status* de cidadão que reabilitava ao retornar. Como já mencionado, em alguns casos, a cidade poderia suspender o ostracismo.

Várias *óstrakas* foram encontradas com o nome de cidadãos políticos (*polites politikós*) banidos, indicando a referência familiar (a paternidade), seguida ou não de uma observação pejorativa. Alguns pedaços de cerâmica pode-se observar o registro de maldições contra o exilado (um deles, por exemplo, por confabular com os persas).[33] Razão para crer que esse dispositivo teve caráter antagônico aos elementos tirânicos. Contudo, as *óstrakas* que Tucídides menciona não se tem registro. Com o decorrer do tempo, o ostracismo, como um elemento da luta política foi substituído por outros mecanismos. A última vez que a Cidade baniu um cidadão é datada de 417 a.C., o demagogo Hipérbolo. De acordo com Mossé, a partir daquele momento, os atenienses negaram-se a empregar o ostracismo em seus cidadãos, isto possivelmente por ter sido desvirtuado de sua essência primordial.[34] Entretanto, a prática do banimento fora definitivamente abnegada, *a priori*, pelo fortalecimento das instituições democráticas através dos mecanismos corretivos.[35]

A democracia na Atenas de Péricles

Seguindo um costume ancestral, os atenienses celebraram em 430 a.C. os ritos fúnebres dos mortos em combate no primeiro

---

[32] Vial, 2013, p. 285.

[33] Cf. Starr, 2005, p. 30.

[34] Mossé, 2004, p. 219.

[35] A *eisangelía*, um tipo diferente de acusação a altos funcionários e a *graphè paránomon* , uma ação de inconstitucionalidade.

ano da Guerra do Peloponeso. A cerimônia consistia em uma procissão (*pompé*) seguida de enterro dos restos mortais e, no encerramento do evento, "um elogio adequado em honra dos defuntos".[36] Para isso, um ateniense tido como mais qualificado era designado para subir à plataforma do mausoléu e proceder ao elogio ou como se convencionou chamar pelos modernos, "*oração fúnebre* (*epitaphios lógos*)". Naquele ano, dentre os atenienses da mais alta estima pública, fora escolhido Péricles, filho de Xântipos como orador. Inicialmente, o líder político mostra-se ansioso, isto porque crê não corresponder em palavras os valorosos atos daqueles homens tombados em batalha. Mas, cumpre a lei, e exalta a tradição dos antepassados, elogiando a Cidade como um todo (Péricles estava honrando a memória, ao glorificar os cidadãos). O discurso (*lógos*) na cerimônia fúnebre oficial fora acrescentado para celebrar com elogios a memória dos homens que abnegaram suas vidas pela preservação da *pólis*. Expresso por Tucídides através da sua pesquisa (*historiai*), o discurso, para além da apologia ao modelo democrático ateniense (em detrimento da *aristokratía* espartana), trazia consigo a essência de um regime na qual o *demos* era soberano. Após mencionar os princípios gerais de seu discurso, Péricles reserva o elogio para a parte final, concedendo ênfase ao regime de governo e aos valores da virtude (*areté*) ateniense que justificavam o império.

A partir de então, Tucídides faz aflorar, através da voz pericleniana, todo seu gosto pelos debates oratórios (*agônes lógon*) presente nas criações dos sofistas, em especial Protágoras.[37] Sabe-se que na Atenas democrática de Tucídides o antagonismo discursivo estava presente no seio das instituições. Ele poderia ser encontrado nos tribunais, no espaço do teatro, nos jogos e até os reconhecidos banquetes filosóficos na qual se praticava a argumentação do

---

[36] Tucídides, 2001, p. 107.

[37] A esse respeito, ver Diôgenes Laêrtios que afirma: "Protágoras foi o primeiro a dizer que em relação a qualquer assunto há duas afirmações contraditórias e argumentava dessa maneira, tendo sido o primeiro a fazê-lo" (Laêrtios, 2014, p. 264).

contraditório. Essa prática, além de uma tendência generalizada que ocorria cotidianamente, marcava a vivacidade da comunicação oral na vida pública. Em diversos espaços sociais, os atenienses se reuniam para o confronto discursivo (*agón dissoi logoi*). Na obra de Tucídides, essa arte de discussão (*tékhne dialékseis*) está presente em muitas passagens na qual o leitor depara-se continuamente com situações contrárias,[38] o que evidencia o apreço tucidideano pela dialética como instrumento de análise política. Mesmo propondo uma espécie de "objetividade impessoal", o historiador ateniense, através de construções de discursos díspares, apresentar-nos duas perspectivas políticas em confronto, como a democracia e a oligarquia:

> Não quereis, então, compartilhar os mesmos direitos com a maioria? Mas seria justo, quando as pessoas são iguais, não merecerem tratamento igual? Alguns dirão que a democracia não satisfaz à inteligência nem à equidade, e que os ricos são mais competentes para governar. Direi primeiro que a democracia é o nome de um todo completo, e a oligarquia somente o de uma parte; depois, que enquanto os ricos são os melhores guardiães de bens, os inteligentes seriam os melhores conselheiros, e a maioria, após ouvir as discussões sobre os assuntos em questão, seria o melhor juiz; estas classes, separada ou conjuntamente, têm participação igual numa democracia.[39]

Em Tucídides, os debates argumentativos transformam-se em discursos dialógicos de uma rigorosa composição. Com efeito, Tucídides constrói um relato em que a oposição de atenienses e espartanos é realçada. Sob o ponto de vista dos atenienses, percebe-se que os contemporâneos de Péricles são cidadãos de um passado glorioso que, por valores comunitários, perpetuam um legado que justifica o império. Logo, tais feitos necessitavam ser

---

[38] Veja os discursos de Náupactos, Clêon e Diôdotos, plateenses e tebanos, Nícias e Alcibíades, Hermócrates e Atenágoras, Hermócrates e Eufemos na obra *História da Guerra do Peloponeso*.

[39] Tucídides, 2001, p. 378, 379.

rememorados naquela ocasião conveniente. O *agôn logôn* transparece nas primeiras frases do *lógoi* pericleniano, já que o estado beligerante com Esparta necessitava do fortalecimento do ânimo dos atenienses:

> Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição.[40]

Neste ponto, o panorama comparativo entre os áticos e lacônios transparece à medida que Péricles, ao exaltar o regime inclusivo e genuinamente ateniense, refere-se à democracia em contraposição à diarquia lacedemônia. Para o narrador, este regime político imita outros e baseia-se nas instituições dos vizinhos; logo, não serve de modelo. Com efeito, segundo Heródoto, "Licurgo trouxe as (...) leis [que formariam a constituição espartana] de Creta".[41] Aristóteles mantém opinião semelhante, fazendo constar, para comprovar a tese, um breve histórico das analogias entre as instituições de ambos.[42] Para Platão, as leis foram inspiradas pelos deuses ao legislador Licurgo, que "combinou a força orgulhosa da raça com o poder da temperança dos velhos".[43] Sabedor de tais fatos, Tucídides reconhece que, embora esta sociedade viva constantemente em

---

[40] Ibid., p. 109.

[41] Heródoto, 2006, p. 58.

[42] Aristóteles, 2009, p. 69, 70.

[43] Platão, 2010, p. 156.

estado de guerra, os espartanos erigiram uma boa legislação. Afirma que "o período durante o qual os lacedemônios (*lakedaimoníois*) desfrutaram da mesma constituição cobre cerca de quatrocentos anos (...) por esta razão tornaram-se poderosos e passaram também a resolver as pendências entre outras regiões".[44]

Ao mencionar que a democracia ateniense "depende não de poucos, mas da maioria",[45] Péricles evidencia uma perspectiva antagônica das instituições. Sabe-se que em Esparta, a Assembleia (ou *Apella*) tinha caráter quase que meramente ilustrativo, dela podendo participar apenas os espartanos de livre nascimento ou iguais (*homoióí*). Logo, não era permitido discutir as propostas apresentadas (só limitados ao "sim" ou ao "não"), sob o risco de a Assembleia ser dissolvida pelos reis ou anciões (concentrados na *Gerusia*) em caso de decisão contrária à constituição.[46] Por não possuir um poder político efetivo, a *Apella* era uma instituição frágil e sem voz frente ao regime espartano de forte particularidade oligárquica. Justamente por essa característica, a política lacedemônica "dependia de poucos" (segundo Péricles), contrariamente à *Ekklesia* ateniense que possuía a soberania popular.

Ao estabelecer uma soberania da maioria dos cidadãos, Péricles certamente considerava entre outras instituições a *Boulé*, *Ekklesia* e *Helieia*, como o conjunto de órgãos indispensáveis à hegemonia do *demos* (democracia direta). Concebida como a herdeira da Assembleia militar, a Assembleia popular ateniense - no século V a.C.- constituía o poder soberano, uma vez que todas as sentenças em relação à Cidade eram tomadas por voto popular. Aberta à participação de todos os cidadãos maiores, plenos do direito à palavra (*isegoria*) na tribuna (*bema*), a *Ekkleia* iniciava seus trabalhos ao raiar do dia, após um sacrifício de animais no

---

[44] Tucídides, 2001, p. 12.

[45] Ibid., p. 109.

[46] Mossé, 1985, p. 98.

altar de Zeus (*agoraios*). As reuniões na colina da *pnyx* ocorriam ao menos quatro vezes por *pritania* e quarentas vezes ao ano, além das sessões extraordinárias. Esta Assembleia também poderia ser realizada em outros lugares, em casos de grande perigo ou que se exigiam decisões imediatas. Este foi o caso na época da derrubada da democracia em 411 a.C.[47] A despeito da quantidade de cidadãos em Atenas no século V a.C. apenas uma parcela de cerca de cinco mil cidadãos participavam efetivamente das sessões.[48]

Sobre a participação de cidadãos nas instituições públicas, Xenofonte em *Memoráveis* menciona (sempre através de Sócrates, que incentiva Cármides à vida pública) um episódio importante. O filósofo aconselha a este último a não sentir-se tímido ao falar na *Ekklesia*, uma vez que a maioria dos eleitores era de "pisoeiros, sapateiros, carpinteiros, ferreiros, agricultores, mercadores e comerciantes".[49] Do mesmo modo, Aristóteles, no século IV a.C, confirma a maioria de *thêtes* na *Ekklesia*, ao expressar a dificuldade de reunião sem o pagamento do *misthós*,[50] que inicialmente era de um até passar para três óbolos.[51] Essa multidão era organizada até o século V a.C por um "presidente" (*epistátes*) dos *pritaneus*. Ele procedia à leitura do relatório (*proboúleuma*) do Conselho dos Quinhentos (*Boulé*) sobre as questões que seriam debatidas na Assembleia. Naquele instante, se iniciava os debates na qual presenciamos os grandes oradores que procuravam persuadir a multidão (*plêthos*). Os projetos e as emendas eram votados com a mão erguida (*kheirotonía*), com exceção dos casos de ostracismos que se dava pela *óstraka*.

Sob a soberania da Assembleia estava praticamente todos os assuntos. As finanças ocupavam a primeira Assembleia de cada

---

[47] Ver: Tucídides, 2001, p. 514.

[48] Tucídides, 2001, p. 517.

[49] Xenofonte, 2006, p. 117.

[50] Aristóteles, 2009, p. 219.

[51] Ibid, 2012, p. 93.

pritania; após a confirmação dos magistrados nos cargos, votava-se acerca do abastecimento de cereais que necessitava a Cidade. Já as questões religiosas (*tà hierá*) ficavam a cargo da segunda *Ekklesia*. De maneira geral, define-se que os poderes da Assembleia eram ilimitados. Após as reformas de Efialtes, sabe-se através dos decretos (*psephísmata*) que a sessão se iniciava com a afirmação: "O povo e o conselho decidiram" (*édoxen teî bouleî kaì toî dêmoi*).[52] Era tarefa da *Ekklesia* arbitrar sobre decisões como a guerra ou a paz,[53] sobre as pessoas que jurariam a paz, as eleições, sobre as alianças, a política externa, a ratificação dos tratados, a cobrança de um imposto (*eisphora*) aos mais ricos, a preparação e o número de barcos para uma expedição, da aceitação ou recusa de uma *eisangelía* e da ação interlocutória (*probolé*) dos crimes contra a santidade. Contudo, não era tarefa da Assembleia julgar algum réu; ela só aceitava a denuncia cabendo, posteriormente, o processo a um tribunal. Sabe-se que em Atenas, qualquer cidadão poderia propor uma emenda ao *proboúleuma* ou uma moção à *Ekklesia*.[54] Neste caso, o decreto constava o nome do autor da proposta. Mossé nos apresenta um caso específico: "Quis o conselho e o povo, a tribo de *antiochis* exercendo a pritânia, Dracontides sendo *epístata*, sob a proposta de Diogneto".[55] Tucídides, do mesmo modo, relata em sua *História da Guerra do Peloponeso*: "Decretado pelo povo. A tribo *acamância* exercia a pritânia, Fênipos era o escrivão, Nicíades era o presidente".[56]

Igualmente, o Conselho dos Quinhentos (*Boulé*) era um órgão representativo do povo ateniense. Criado por Sólon e ampliado por Clístenes, os *bouleutai* eram recrutados, uma vez por ano, via sorteio, em número de cinquenta cidadãos com mais de trintas anos

---

[52] Starr, 2005, p. 65.

[53] Tucídides, 2001, p. 360.

[54] Mossé, 1985, p. 53-55.

[55] Ibid, p. 200.

[56] Tucídides, 2001, p. 286.

para cada tribo. Essa igualdade tribal e o sorteio (*klérosis*) "pela fava" faziam da *Boulé* ateniense uma instituição eminentemente democrática. Além disso, apenas por duas vezes, após aprovação na *dokimasía*, poder-se-ia preencher essa magistratura que possibilitava a muitos atenienses (de todas as camadas cívicas) ocuparem o cargo, uma vez que não havia restrição censitária.

A cada ano, no início das funções da nova *Boulé*, como elemento moderador da constituição ateniense, os *bouleutai* faziam um sacrifício inaugural (*eisiteria*) em honra de Zeus (*bulaio*) e Atena (*bulaia*); em seguida faziam um juramento (*hórkos*) de fidelidade à democracia. No século IV a.C. remunerava-se a função com o *misthós bouleutikós* na razão de cinco óbolos. Segundo Aristóteles, o ano ateniense fora dividido em dez *pritanias* (períodos) em que os cinquenta *bouleutai* cumpriam as funções de *pritanes*. A sorte determinava a ordem em que os representantes de cada tribo ocupariam a *pritania*, sendo que as quatro primeiras ficavam no exercício por 36 dias e as demais por 35 dias.[57] Entre os cinquenta era sorteado um presidente (*epistátes*) que por vinte e quatro horas detinha as chaves dos templos (*naós*) onde ficavam os arquivos e o tesouro (*thesaurós*), os selos da Cidade, além de poder presidir a uma sessão da *Boulé* ou da *Ekklesia*. Durante a *pritania*, recebiam um óbolo além do normal, habitavam no *thólos* e tomavam as refeições (no Pritaneu) patrocinadas pela cidade-Estado. Entretanto, sob sua responsabilidade estava a incumbência de recepcionar embaixadores estrangeiros (*xénos*) e arautos, remeter as cartas e missivas oficiais, velar pelas somas tomadas de empréstimos ao tesouro da deusa pela *pólis*, levar aos tribunais os estrategos que não haviam bem desempenhado as suas funções, convocar a Assembleia e o Conselho em caso de urgência, bem como estabelecer a ordem do dia.[58] Em 406 a.C., Sócrates, da tribo (*antióquida*), era um dos *prítanes* na ocasião em que fora votado, pelo Conselho, o processo

[57] Aristóteles, 2012, p. 97.

[58] Mossé, 1985, p. 59.

que condenou a morte os dez estrategos vencedores das Arginusas;[59] apenas o filósofo recusou-se ao julgamento, dada sua ilegalidade.[60] Já em 402-401 a.C., houve um declínio dos poderes da *Boulé*; as reuniões do Conselho e da Assembleia passaram a ser presidida por nove *proedos* sorteados entre os *bouleutai* de tribos diferentes (*állos*) da tribo dos *prítanes* (*prýtanis*).

A principal função da *Boulé* ateniense era a deliberação (*proaíresis*) do relatório (*proboúleuma*) a ser apresentado à Assembleia. Para isso se reuniam todos os dias, exceto os festivos, no *bouleutérion*. Entretanto, conforme as circunstâncias, o Conselho poderia se reunir em outros locais (Pireu, Elêudis ou Acrópole - *Akrópolis*). As sessões eram abertas, contudo os espectadores não podiam interferir nos trabalhos. Aristóteles dedica na *Constituição de Atenas*, cinco capítulos para descrever as funções do Conselho ateniense. Em sua descrição, para além de um órgão pré-deliberativo o Conselho era o principal agente de execução das sentenças da Assembleia. Citam-se as comissões que a *Boulé* designava para a solução de problemas: os dez *trieropoioi* que fiscalizavam as construções navais, os inspetores de arsenais, os *euthynes* que recebiam as queixas contra os magistrados na apresentação de contas de cada tribo, os auditores e verificadores de contas, os comissários (*hieropoioi*) de sacrifícios. Além disso, no século V a.C. era a *Boulé* que fixava o valor da contribuição dos aliados, controlava a organização militar e as finanças da Cidade. Verificava as construções públicas, vigiava a manutenção e restauração dos templos, determinava o salário dos operários, bem como supervisionava a fabricação do *peplos* (tecido para a deusa Atena). De forma que a *Boulé* dos quinhentos era o único órgão ateniense a ter um controle da situação financeira, militar e religiosa global de Atenas.[61] Aristóteles resume desta forma as

---

[59] Platão, 2016, p. 93.

[60] Xenofonte, 2006, p. 23.

[61] Vial, 2013, p. 74.

atribuições da *Boulé*: "O Conselho, inclusive, compartilha da administração de outras magistraturas na maioria dos seus assuntos",[62] sem ameaçar a *Ekklesia* e *Helieia*.

A soberania popular, segundo o Péricles da *Oração fúnebre*, também se exercia pela atuação dos tribunais da *Helieia*. Criado na gestão de Sólon em 594 a.C., esses órgãos da justiça vieram a popularizar-se com as reformas de Efialtes em 462-461 a.C. Os juízes (*dikastaí*) eram admitidos em número de seis mil, seiscentos por tribo, através de sorteios anuais entre todos os atenienses maiores de trinta anos. Antes de assumirem os cargos, faziam o juramento dos *heliastas* (*hórkos heliastikós*): eles não poderiam anular as dívidas ou mesmo realizar a reforma agrária.[63] Aristóteles, na *Athenaiôn politeia* detalha o funcionamento complexo da seleção dos juízes:

> Os juízes dos tribunais são escolhidos por sorteio pelos nove arcontes, cada um para a sua própria tribo, e o escrivão dos legisladores da décima tribo. Os tribunais contam com dez entradas (uma para cada tribo), vinte salas (duas para cada tribo), onde o sorteio é feito, cem cofres (dez para cada tribo), outros cofres onde são lançadas as pranchetas dos juízes sorteados, e dois vasos (*ydriai*). São instalados bastões em cada uma das entradas numa quantidade correspondente à dos juízes e bolotas em igual número são lançadas no vaso; nas bolotas estão inscritas letras do alfabeto, a começar pela décima primeira (*lambda*), tantas letras quanto às cortes a serem preenchidas. Todos os indivíduos de idade superior a trinta anos têm o direito de servir como juízes, desde que não estejam em dívida com o estado e não hajam sido privados de seus direitos civis. Se qual quer indivíduo desqualificado serve como juiz, é feita uma denúncia contra ele e é encaminhado ao tribunal, e se condenado, os juízes estimam para ele a punição ou multa de que o julgam merecedor; e no caso de uma multa em dinheiro, o condenado permanece aprisionado até que paguem a dívida original, devido à qual foi denunciado, mais a

[62] Aristóteles, 2012, p. 99.

[63] Mossé, 1985, p. 74.

> multa que lhe foi imposta pelo tribunal. Cada juiz dispõe de uma prancheta de madeira de buxo, sobre a qual estão inscritos seu nome, o de seu pai e o demo, além de uma letra do alfabeto até o (*kappa*), pois os juízes pertencentes às várias tribos são divididos em dez sessões, aproximadamente um número igual em cada letra. Tão logo o legislador sorteou as letras a serem atribuídas às cortes, o servidor toma-as e afixa a cada corte a letra que lhe foi destinada.[64]

Como prescreve Aristóteles, no século IV a.C. era dessa forma que se designava o juiz de um tribunal (*dikastéria*) para arbitrar sobre processos públicos (*graphai*) ou privados (*dikai*). Sorteados na manhã da audiência, os *dikastaí* recebiam o *misthós heliastikós* de três óbolos ao término do evento. Acompanhados às vezes dos *tesmótetas* ou dos *arcontes*, o julgamento iniciava-se com a leitura do ato de acusação, passando, logo em seguida, a palavra a cada um dos litigantes. Ambos poderiam contratar oradores (*logógrafos*) para a defesa de seus interesses. Havendo testemunhas (*mártyres*) ou leitura de documentos, o tempo era paralisado em razão dessas intervenções. Após isso, os vários *heliastas*, a depender do processo variavam em número de 1500 a 500 juízes, depositavam um seixo (*pséphos*) em uma das duas urnas (*kleroterion*) à frente da tribuna, pelo sim ou pelo não da acusação. O presidente do tribunal (com dois auxiliares) contava os votos e anunciava o resultado.[65] Um dos julgamentos mais notório dessa corte fora registrado por Platão em sua *Apologia de Sócrates*. Aqui, este último, embora estritamente cumpridor dos deveres cívicos (*nómos*),[66] fora acusado de corromper a juventude e introduzir falsos deuses em Atenas. Como punição, recebeu dos 501 *dikastaí*: a pena de morte por envenenamento (*cicuta*).[67] Por outro lado, segundo Plutarco, um decreto proposto por

---

[64] Aristóteles, 2012, p. 120, 121.

[65] Mossé, 2004, p.161.

[66] Platão, 2016, p. 119, 120.

[67] Platão, 2015, p. 272.

Dracôntides e aprovado pelo *demos* obrigou Péricles a apresentar as contas do dinheiro público diante de mil e quinhentos *heliastas*. Também foi diante deles - pouco antes da Guerra do Peloponeso - que o orador ateniense verteu lágrimas em defesa de Aspásia.[68] Assim, apesar das muitas acusações feitas pelos adversários da democracia contra os tribunais populares, depreende-se que a soberania da maioria de cidadãos (*demokratia*) notabilizou-se como uma característica da *Helieia*.

No discurso de Péricles, segundo Tucídides, Atenas destacava-se pela livre expressão do cidadão, pela igualdade diante das leis e o mérito como critério à ascensão aos postos mais honrosos. Isto fazia da Cidade uma espécie de excelência nos assuntos da política. Ao afirmar essas qualidades atenienses, o orador era sabedor da exclusão política que viviam alguns segmentos da sociedade espartana. Verdadeiramente, a autoridade (*arché*), entre os lacedemônios estava centrada nos dois reis (*basileus*), nos cincos *éforos* eleitos anualmente, nos vinte e oito membros vitalícios da *Gerusia* e nos esparciatas *homoiói* que representavam o corpo de cidadãos guerreiros. Segundo Xenofonte (*A Constituição Lacedemônica*, 6,7): "Licurgo proibiu que os homens livres exercessem qualquer atividade lucrativa e estabeleceu que as únicas atividades aceitáveis fossem aquelas que se ligam à liberdade da cidade".[69] Logo, não havia liberdade ao exercício de outras atividades que não fosse a função guerreira entre os cidadãos: sob esta regra fundava-se o Estado espartano. Mas, havia divisão igualitária das terras (*isomoiria*) entre eles. Quanto aos *periecos* e *hilotas*, não tinham direitos políticos. Os primeiros dispunham de certa "liberdade" para o comércio, fabricavam roupas e ferramentas que asseguravam a vida material dos espartanos. Ao residir em *póleis* dominadas pelo rigor lacedemônio, os *periecos* estavam obrigados ao serviço militar, mas

---

[68] Plutarco, 2010, p. 131.

[69] Apud Funari, 2003, p. 102.

jamais seriam *homoióí*.[70] Já os *hilotas* eram basicamente servos camponeses e não escravos, ligados aos *klêros*: pagavam uma renda pelo cultivo aos proprietários espartanos.[71] Entretanto, a condição de subjugação oligárquica e a total ausência de direitos desses grupos contrastavam com o clima de superioridade de Péricles, sobre os atributos e "liberdades coletivas" dos atenienses.

No Péricles descrito por Tucídides, a *Oração fúnebre* se configura como uma formação discursiva na qual o objetivo é a exaltação de Atenas. Quando afirma que "(...) a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à Cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição", Péricles exalta a democracia. Na visão de Claude Mossé, foi durante a gestão deste estratego que as instituições democráticas seguiram o seu desenvolvimento mais harmonioso. Deu-se nessa época a criação da *misthoforia*, inicialmente pago aos juízes dos tribunais populares que faziam justiça a três *óbolos* por dia. Posteriormente, abrangeu-se a todas as outras magistraturas, desde o *arconato*, *Helieia* até a *Boulé*; mas o *misthós* mais significativo e característico desse regime político fora o *misthós ekklesiatikós* acrescentado à constituição (*politeia*) no século IV a.C. Sendo uma das razões para inclusão política dos mais pobres (*penêtes*), esta remuneração foi paga aos cidadãos que participavam das sessões da *Ekklesia*. Ainda segundo Mossé, essa remuneração pela atividade pública não só permitiu uma inclusão efetiva, como fomentou uma consciência política que justificou o duplo fracasso das tentativas de revolução oligárquicas no final do século V a.C.[72]

Embora não tenham sido criadas por Péricles, deve-se mencionar também o aumento das concessões das *kleroúquías* sob sua gestão. Tratava-se da doação de lotes de terras aos cidadãos atenienses que além de manterem esse *status*, recebiam uma renda

---

[70] Jaeger, 2013, p. 111.

[71] Funari, 2015, p. 28.

[72] Mossé, 2008, p. 78.

anual de duzentas dracmas dos antigos proprietários que continuavam a cultivá-los (ou que eles mesmos cultivavam).[73] Em contrapartida, os clerucos residiam na colônia e mantinham no território das cidades-Estado (Eubéia, Naxos, Lesbos, Imbros, Lemnos, Andros e etc.) um serviço de guarnição militar à disposição de Atenas. Desta maneira, mais de dez mil atenienses receberam *klerouquías* nas cidades conquistadas dos "bárbaros" e das que tentavam abandonar a aliança ateniense (*symmakhía*).[74] Este fato representava, para a democracia pericleniana, uma forma de evitar que a pobreza tornasse empecilho aos que poderiam servi-la genuinamente, aliviando a Cidade de uma população ociosa.

Para o Pseudo-Xenofonte em *A Constituição dos atenienses*, esse modelo democrático amparava os pobres, tornando-os "absolutos" na *pólis* ao invés da elite, dos afortunados (*eudaimones*). Segundo ele, na Atenas de Péricles, os pobres (*penêtes*) adquirem muitos benefícios e, sobretudo, "entende que deve ser pago(s) por cantar, correr, dançar e tripular os navios, de forma a enriquecer cada vez mais".[75] Com efeito, a crítica do velho oligarca reside no patrocínio privado das muitas liturgias atenienses, aqui em especial a *coregia*. Todos os anos, para a realização das grandes Dionísias, 18 coregos selecionados pelos arcontes deveriam custear os grupos de coros das comédias, tragédias e ditirambo. Cada corego tinha por responsabilidade um coro formado por dezesseis pessoas, (coros ditirâmbicos continham 50 pessoas) incluindo o flautista; esses atores (*coreutas*) eram escolhidos, alimentados e pagos pelos coregos, bem como, ainda recebiam as roupas e as máscaras para apresentação. Os gastos desse empreendimento variavam de cinco a três mil dracmas; com isso, grande parte dos homens ricos estava propensa a patrocinar parte dos concursos dramáticos do teatro

---

[73] Tucídides, 2001, p. 180, 181.

[74] Plutarco, 2010, p. 79.

[75] Pseudo-Xenofonte, 2011, p. 73.

(*théatron*) enquanto manifestação religiosa cívica.[76] Este foi o caso de Péricles, em 472 a.C., na representação da peça *Os persas* de Ésquilo. Do mesmo modo, outra medida que implicava o teatro foi a instituição do *theorikón*. Tratava-se de uma remuneração aos cidadãos, visando reembolso. Isto permitia aos mais pobres assistir, inicialmente apenas as representações teatrais das festas em honra de Dionísio; depois a todas as festas. No século IV a.C. a importância do benefício levou uma lei de Êubulo que transferia todos os excedentes orçamentários para a caixa do *theorikón*, retribuindo os presentes nos eventos com dois óbolos. Embora esta criação fosse atribuída a Péricles, não há informações acerca do abono no século V a.C.[77] Assim, seja para permitir o acesso de grande parte da população ao teatro ou pelo cumprimento de um dever cívico religioso, a caixa de espetáculos (*theorikón*) e as liturgias públicas representaram, no regime democrático ateniense, um esforço possível para evitar a pobreza dos cidadãos na *pólis*.

Péricles intentava afastar da democracia ateniense os vícios da tirania. Daí um citação de seu discurso: "(...) não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos (...) nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto".[78] Aristóteles, conhecedor desse regime monolítico, pontua as excentricidades as quais são submetidas as pessoas sob esse governo. Segundo ele, reprimem-se as virtudes, matam-se os sentimentos de bondade, os laços de amizade e tudo que possa compor um caráter de igualdade e confiança. Além disso, obrigam a alguns (pelo temor da escravidão e trabalhos compulsórios) a se comportarem como "espiões" entre os cidadãos "a fim de que melhor se possa saber o que eles [súditos] fazem (...) o que dizem".[79] Logo, ao criar inimizades, compelindo-os a

---

[76] Vial, 2013, p. 367.

[77] Mossé, 2008, p. 163.

[78] Tucídides, 2001, p. 109.

[79] Aristóteles, 2009, p. 199.

caluniarem-se entre si, as tiranias se consolidavam entre persas e bárbaros. Nesse sentido, após ter lutado bravamente contra esse regime político (tirania) e suas pretensões dominadoras, Péricles relembra aos atenienses que a liberdade (*eleutheria*) e a igualdade (*isonomia*) são os fundamentos da democracia.

A liberdade, durante a liderança de Péricles no século V a.C., constituiu uma das principais característica do regime democrático. Seguramente motivado, o orador argumenta: "(...) evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade (...), pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos".[80] Essa afirmativa, além de contrastar com os costumes espartanos, atesta a recorrência em Atenas de uma convivência geral sob os critérios estabelecidos pela lei (*nómos*). Embora o velho oligarca (Pseudo-Xenofonte) tenha feito sérias objeções às leis atenienses por proteger a comunidade de cidadãos (*demos*) em detrimento dos ricos (*euporoi*), o autor descreve peculiaridades do cotidiano da *pólis*. Por sua natureza aristocrática, segundo ele, era uma impunidade não poder castigar fisicamente um escravo ou estrangeiro domiciliado (*métoikos*). Sendo, em igual medida, surpreendente que os escravos e *metecos* vestissem à maneira dos atenienses, levando uma vida formidável e em grande estilo. Tais coisas, para Xenofonte, se justificavam na medida em que o poderio da Cidade decorria de sua frota e, consequentemente, dependia-se do escravo e do *meteco* para manutenção das naves e outras atividades. Logo, essa seria a razão para a elaboração de leis em socorro dos "escravos perante os homens livres" e dos "*metecos* com relação aos cidadãos"[81] bem como conceder-lhes a liberdade de expressão. Entretanto, ao pronunciar seu discurso, Péricles tem consciência de que a democracia faz-se não com poucos (*oligoi*), mas com a multidão (*plêthos*).

---

[80] Tucídides, 2001, p. 109.

[81] Pseudo-Xenofonte, 2011, p. 77, 78.

Sobre a questão cultural, o historiador ático nos transmite a intenção de Péricles: "Instituímos muitos entretenimentos para o alívio da mente fatigada; temos concursos, temos festas religiosas regulares ao longo de todo o ano".[82] Tal afirmativa possui fundamento, uma vez que sob seu governo Atenas adquire grande fama como centro de cultura. Patrocinadas pelos *coregos*, as principais festas de que Péricles se refere (para a hegemonia cultural da Ática) eram as *dionísias, targélias, panatenéias, prometeias* e *hefesteias*. Cada uma dessas festas (*heorté*) tinha um significado específico, segundo o cotidiano religioso ateniense com um calendário com data, natureza e local do evento.[83] Celebradas anualmente entre julho e agosto (*hekatombaion*), as *panatenéias* visava à glória (*kléos*) de Atenas. As *panatenéias* correspondiam a mais importante festividade religiosa de Atenas; iniciava-se por uma vigília, seguida de uma corrida de tochas e sacrifício (*thysía*) de cem animais (*hecatombe*). O cortejo, com o novo vestido (*peplos*) para a estátua de madeira da deusa Atena, era o momento mais significativo da festa. Já as dionísias (ou grandes dionísias) honravam ao deus Dionísio e transcorria entre os dias 9 e 13 do mês *elaphebolion* (março).[84] Para os *coros* que competiam em concursos de tragédias, comédias e gêneros dramáticos no teatro, esta festa religiosa era o mais importante. Também, por ser uma celebração pan-helênica, servia para divulgar uma imagem cívica e poderosa de Atenas; nessa ocasião, os "aliados" traziam seus tributos à *pólis*. Todavia, entre as festas regulares mencionadas por Péricles, estavam as *targélias*, em honra de Apolo (entre maio e junho – *thargelion*) e as *hefesteias* em honra de Hefesto. Ainda, entre as festas menores, destacam-se as *calcéias, oscofórias, plintérias* e *arretafórias* em homenagem à deusa Atenas.[85] Para o

[82] Tucídides, 2001, p. 109.

[83] Florenzano, 1996, p. 11, 12.

[84] Mossé, 2004, p. 134.

[85] Mossé, 2008, p. 161.

velho oligarca, esse exagero dos dias festivos em Atenas debilitava o bom funcionamento das instituições. Como exemplo, indicava a suspensão dos julgamentos, contribuindo para a morosidade da justiça.[86] Porém, retomando o sentido da *Oração fúnebre* de Péricles, durante a realização desses eventos ocorria distintas competições, concursos de música, regatas, corridas de carro, provas atléticas e procissões (*pompés*) que serviam de "entretenimentos para o alívio da mente fatigada" aos atenienses.

Péricles ainda acentua, segundo Tucídides: "Na educação, ao contrário de outros que impõem desde a adolescência exercícios penosos para estimular a coragem, nós, com nossa maneira liberal de viver, enfrentamos pelo menos tão bem quanto eles perigos comparáveis (...)".[87] Nesse quadro comparativo, Péricles analisa os valores e as virtudes que ambas as sociedades consideravam mais importantes para formação do cidadão e preservação da cidade-Estado. Com efeito, no século V a.C. em Atenas a educação (*paideía*) das crianças (*paîdes*) era algo privado; era tarefa da família a escolha dos estabelecimentos educativos e os mestres de sua confiança. A Cidade exercia o controle dos horários das escolas (*didaskaleîon*), a divisão etária e as palestras. Apenas na adolescência (*paídiskoi*) a instrução tornava-se responsabilidade da *pólis*.[88]

Na época de Péricles, Esparta representava outro modelo educacional. Logo ao nascer, o bebê era examinado por um ancião; se considerado saudável era permitido aos pais sua formação; mas se o diagnóstico fosse negativo (considerando-o débil para as tarefas do bom cidadão) tinha o pior dos destinos: era arremessado em um despenhadeiro. A educação (*agogé*) elementar dos garotos tinha como ideal o tipo guerreiro, dedicado ao Estado. Nesse sentido, até aos sete anos ficavam sob a responsabilidade dos pais, a partir de então a educação ficava sob os cuidados do *pedônomo*,

---

[86] Pseudo-Xenofonte, 2011, p. 101.

[87] Tucídides, 2001, p. 110.

[88] Vial, 2013, p. 142.

"submetidos a condições muito duras, tanto para seu corpo (*sôma*) como para seu espírito".[89] Nessa etapa, admitia-se o furto para alimentação, sendo o castigo severo apenas se fossem pegos. À medida que cresciam, dos 12 anos em diante, eram ensinados a serem cruéis. Nesta situação, os adolescentes eram "obrigados a andar descalços e nus, de modo que adquiriam uma pele (*dérma*) grossa, só se banhavam com água (*hýdor*) fria e dormiam em camas de junco, feitas por eles mesmos",[90] bem como iniciavam a prática sexual (pederásticas) com alguém mais velho. Aprendiam também o fundamental de leitura e escrita para se tornarem soldados disciplinados e só falavam mediante autorização dos mais idosos. As meninas dedicavam-se ao canto coral e aos exercícios físicos para, mais tarde, gerarem crianças saudáveis.[91] Dos 16 aos 20 anos eram ensinados a lutar com armas, com arco e flecha; a carga dos exercícios era intensificada e a participação de operações militares nos campos e montanhas próximos à *pólis*.[92] Nessa fase, dava-se a *kryptéia* para formar a coragem (*andreía*): ela consistia em uma verdadeira "caça", sozinho ou em grupo, aos *hilotas*.[93] No século IV a.C., entre os *homoióí*, essa educação era pré-requisito para a ascensão às magistraturas e às honras. Assim, apenas aos trinta anos conseguiam alguns direitos e uma relativa independência, como casar e participar de refeição comum (*syssítion*). Após os sessenta anos, estavam definitivamente livres das mobilizações militares. Esse modelo educativo foi objeto de crítica entre os antigos. Péricles o reprovava, devido aos excessos dos exercícios físicos, além de não incentivar a criatividade. Aristóteles, por sua vez, considerava excessivo o valor atribuído à virtude militar, bem como a total ausência de preocupação na

---

[89] Funari, 2015, p. 31.

[90] Ibid., p. 32.

[91] Lefèvre, 2013, p. 124, 125.

[92] Jaeger, 2013, p. 115.

[93] Platão, 2010, p. 78.

formação de uma índole amigável.[94] Entretanto, este modelo societário fez de Esparta uma potência, como mostra Tucídides: "(...) eles, [espartanos], todavia, ocupam dois quintos do Peloponeso e exercem a hegemonia sobre todo ele, bem como muitos dos seus aliados em outras regiões".[95]

Na visão de Tucídides, Péricles exalta a riqueza da produção artística e intelectual da civilização helênica: "Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência".[96] Igualmente, Péricles reforça o caráter cosmopolita de Atenas, que atraia os homens mais brilhantes da época. Ao evidenciar um antagonismo à lei espartana da *xenelasia*, o orador enaltece: "(...) mantemos nossa cidade aberta a todo o mundo e nunca, por atos discriminatórios, impedimos alguém de conhecer e ver qualquer coisa (...)".[97] O discurso de Péricles explica a grande quantidade de *metecos* (*métoikos*) que através do *metoíkion* (12 dracmas para homem adulto e sua família e seis para mulher sozinha),[98] forneciam um bom estímulo ao cosmopolitismo ateniense. Em boa medida, acredita-se também que o legislador estivesse se referindo aos sofistas que, a partir do século V a.C., cada vez mais influenciava a vida política (*bíos politikós*) da Cidade. Evidentemente, a presença em Atenas, ainda que de forma esporádica, desses sábios (*sophós*) vindos de distintas partes do mundo helênico, demonstra que a Cidade tinha o ambiente necessário ao florescimento intelectual. Os sofistas (*sophistés*) traziam consigo uma especial perícia para a comunicação (escrever e ensinar), que somada à sabedoria (*sophía*) prática de condutas políticas, artes e ofícios, davam-lhes a excelência (enquanto

---

[94] Aristóteles, 2009, p. 68.

[95] Tucídides, 2001, p. 7.

[96] Ibid., p. 110.

[97] Idem.

[98] Vial, 2013, p. 259.

profissionais remunerados) da educação (*paideia*) superior.[99] Como professores de retórica e política, encontramos sofistas como Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos, Górgias de Leontini e Hípias de Elis que muito contribuíram para enriquecer o processo educacional do século de Péricles, ao habilitar jovens (*efebos*) à persuasão política.[100] Plutarco, em *Vida de Péricles*, atesta que o orador teve como mestre Zenão de Eleia e Anaxágoras de Clazómenas; esses mestres lhe aperfeiçoaram a grandeza da alma (*psykhé*) e a dignidade do caráter (*éthos*).[101] Após isso, o mesmo autor, demonstra o gosto do ateniense pelo debate ao mencionar um caso de assassinato involuntário[102] em que, por um dia inteiro, Protágoras e Péricles discutiram "(...) quem se devia considerar, numa perspectiva rigorosa, o responsável pelo incidente, se o dardo, se quem o lançou, se os juízes dos jogos".[103] Assim, como estrangeiros propagadores de uma cultura intelectual, os sofistas tiveram uma grande participação em Atenas.

Com efeito, na gestão Péricles ocorre boa parte do "embelezamento" de Atenas, destruída pelos persas em 480 a.C. Ao mesmo tempo em que buscava exaltar a Cidade e a deusa Atena com uma glória imorredoura (*kléos aphthiton*), o orador empregava uma multidão de artesãos (*plêthos tôn demiourgói*) ociosos. Embora tenha sido alvo de muitas críticas, em poucos anos o Parthenon (447-432 a.C.), o Odeon, os Propileus (438-433), a estátua Criselefantina de Atena *parthenos*, o Erectéion e o pequeno templo de Atena *niké* - que formavam o conjunto de trabalhos da Acrópole

---

[99] Guthrie, 2007, p. 34. O exemplo mais típico dessa versatilidade dos sofistas está na figura de Hípias. Guthrie comenta: "Platão fala de sua memória prodigiosa, pela qual podia reter uma lista de cinquenta nomes depois de uma só lida, e sua extraordinária versatilidade. Bem o pôde chamar Xenofonte de polímata" (Ibid., p. 261). Em outra passagem, Guthrie ressalta que certa vez Hípias apareceu em Olímpia [para as competições, na qual disputavam muitos sofistas] "usando somente o que ele mesmo fizera, não só roupas, mas também anel, cantil e almofada" (Ibid., p. 262).

[100] Ibid., p. 244.

[101] Plutarco, 2010, p. 59, 60.

[102] Sobre esse episódio, ver a *Tetralogia II* de Antifonte (2008, p. 151-166).

[103] Plutarco, 2010, p. 141.

(*akrópolis*) - foram construídos. Plutarco lista a matéria prima (pedra, bronze, marfim, ouro, ébano e cipreste) utilizada pelos arquitetos (Fídias, Calícrates, Ictino, Metágenes e Xénocles) na edificação dos suntuosos monumentos, cuja beleza era de venerável esplendor e de florescente juventude.[104] Para tais feitos, Péricles utilizou-se, em grande parte, do expediente acumulado pelo tesouro da Confederação de Delos (através dos tributos pagos pelos "aliados").

Sobre a Guerra do Peloponeso, Péricles adotou uma medida defensiva, reservando sua bravura para o bom momento. Como homem da reflexão, o orador ateniense afirmava em seu discurso: "Somos também superiores aos nossos adversários em nosso sistema de preparação para a guerra (...) [pois] gostamos de refletir sobre os riscos que pretendemos correr".[105] Efetivamente, a superioridade a que o estratego menciona refere-se ao *status* de senhores do mar, a segurança financeira de pouco menos de quinhentos talentos acumulados e a sua estratégia auto protetiva atrás dos longos muros. Em menor número (entre treze a quinze mil hoplitas, além dos dezesseis mil que guarneciam as fortalezas e as muralhas da cidade) somado a menor habilidade em combates terrestres, Péricles fortaleceu a frota imperial com mais de trezentas trirremes (*triere*, que mediam 37m. de comprimento, por 6m. de largura, comportava 170 remadores). Também, estabeleceu rotas seguras de abastecimento para Atenas, mantendo controle firme sobre as *póleis* tributárias; também articulou alianças com cidades democráticas em pontos estratégicos. Na visão de Tucídides, ele aconselhou a não aumentar o império durante o período em confronto. Já sobre a análise das consequências desse conflito, Péricles instava os atenienses a não ceder às exigências dos lacedemônios (*lakedaimoníois*),[106] apostando em uma guerra

---

[104] Ibid., p. 82.

[105] Tucídides, 2001, p. 111.

[106] Ibid., p. 84, 85.

de longa duração, em que a pobreza dos espartanos, por ausência (*póthos*) de recursos acumulados, seria grave empecilho contra uma organização militar ultramarina de Atenas.

De outra forma, Esparta, no século V a.C. era a potência militar continental por excelência e liderava a Liga do Peloponeso. A *pólis* guerreira mantinha uma força terrestre de quarenta mil soldados hoplitas. Em maior número, as falanges esparciatas combatiam a pé, ao som de flautas e coros, em formação cerrada com um soldado ao lado de outro em longas fileiras; armados com lança (*dóry*), espada e armadura defensiva (escudo *hóplon*, capacete, elmo e braçadeira *pórpax*).[107] Para Mossé, o caráter militar desta sociedade teria sido uma resposta à crise que levou à segunda guerra Messênia em meados do século VII a.C. A partir de 490 a.C., a composição do exército lacedemônio era uma mescla de *esparciatas* e *periecos*. Decididos pela guerra após Assembleia e confiantes nos vaticínios dos oráculos, o plano de conquista espartana residia no emprego de sua infantaria em um ataque direto ao território ático. Além disso, Corinto auxiliava em seu poder de mobilizar uma grande armada com recursos emprestados dos santuários *hieróns* (Delfos e Olímpia); tudo isto para fazer frente aos atenienses no mar.[108] Inicialmente, apesar da devastação dos campos áticos, a estratégia lacedemônia esbarrava nos longos muros atenienses. Assim, a previsão acerca da pobreza lacônia e da superioridade ateniense (segundo Péricles) parecia concretizar-se. Porém, em nome da vitória, os espartanos resolvem contratar mercenários para suas fileiras e construir uma frota com dinheiro persa através de negociatas. Por uma sucessão de erros da gestão democrática após a morte (*thánatos*) de Péricles, deu-se a liderança oligárquica espartana. Em três décadas após o término da Guerra do Peloponeso, Esparta seria vencida por Tebas.[109]

---

[107] Vial, 2013, p. 42.

[108] Tucídides, 2001, p. 70.

[109] Magnoli, 2011, p. 42.

Por fim, transmitido por Tucídides, o discurso de Péricles traz uma exposição das qualidades do regime democrático, bem como revela a admiração do historiador pela *pólis* democrática liderada pelo *princeps* Péricles. Pela voz pericleniana se expressa a essência do pensamento político ateniense em uma imagem grandiosa, fomentada pela excelência do saber em Atenas. O legislador termina as exéquias públicas ou *Oração fúnebre* (*epitaphios lógos*) ao mencionar candidamente: "Em suma, digo que nossa cidade, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade (...)". Aqui, não podemos deixar de nos referir ao império ateniense. Seu poderio (festas, frota possante, riquezas, construções, patronagem às classes mais pobres) centralizado em Atenas decorria da expropriação imperialista sobre os demais helenos. Essa posição de domínio teve uma face negativa: tornou-se a razão do seu declínio. Por outro lado, essa democracia, ainda que limitada aos cidadãos, ao permitir a participação política igualitária dos mais pobres, garantia a soberania da multidão. Neste modelo político, o *demos* deliberava sobre os rumos da Cidade. Desse modo, como ateniense que vivenciou a hegemonia democrática pericleniana, Tucídides também representa uma figura cultural marcante para esta época.

2

O tema da secularização na Grécia antiga

Dagmar Manieri

> Tucídides conta como, durante a praga [peste, durante a Guerra do Peloponeso] em Atenas, muitos buscaram ajuda em ritos religiosos, mas ele mesmo o atribui obviamente a causas meramente naturais.[1]

O debate que envolve a relação (conflituosa) entre *mythos* e *lógos* deixou de ser um tema exclusivamente da Antiguidade. Os autores que estudam a denominada condição pós-moderna, em grande parte, rejeitam a predominância da razão. Paul Feyerabend defende que a razão se erigiu como uma dominação do racionalismo.[2] Em *Adeus à razão* há uma referência explícita ao mundo homérico. Feyerabend comenta que os "deuses homéricos" entravam nas "vidas humanas, não eram meramente postulados, eram vistos, ouvidos, sentidos e estavam presentes em todas as partes".[3] Com o desenvolvimento (ou dominação) da razão, cria-se um "mundo científico" e se elimina a vivacidade pagã. O problema maior dessa dominação é que impuseram "uma visão unificada do mundo físico". Paul Feyerabend defende a ideia de que o

---

[1] Guthrie, 2007, p. 20.

[2] "E usar a "ciência" para denegrir, e talvez até para eliminar todas as alternativas significa usar uma reputação bem merecida para apoiar um dogmatismo contrário ao espírito daqueles que ganharam aquela boa reputação. Alguns cientistas veem a ciência como rolo compressor que achata tudo em seu caminho" (Feyerabend, 2010, p. 45).

[3] Ibid., p. 89.

racionalismo introduziu um tipo de ordem (não superior) diversa da ordem dos deuses homéricos.[4]

Os pensadores da condição pós-moderna desejam reverter essa evolução inexorável, entendida agora como "dominação". Na fase pós-cientificidade é preciso ter a consciência de que "existem muitas maneiras de ser no mundo, (...)".[5] Feyerabend ataca o cientificismo em nome de um saudável pluralismo (de ser no mundo).

Essa reversão diante da razão ocidental também está presente em Michel Maffesoli. Suas obras estão repletas de indicações (positivas) em relação ao mito. Em *O eterno instante*, comenta que a fase pós-moderna se traduz como "reencantamento do mundo"; neste "novo mundo" (que se assemelha a uma retomada do paganismo homérico) ingressa-se "de novo, no tempo do mito".[6] A razão (científica) agora cede espaço para a razão sensível, termo de grande importância em Maffesoli.[7]

Termos como "mundanidade", "arcaísmo pós-moderno", "reencantamento do mundo" são frequentes em *O eterno instante*. O que o "arcaísmo pós-moderno" invoca é uma forma de "imanentismo, um pouco pagão"[8] que se distancia do exclusivismo da "racionalidade instrumental". Maffesoli anseia por trazer para à condição pós-moderna um novo mundo, uma retomada daquele (mundo) que foi dominado pelo princípio masculino. Píton (a antiga líder em Delfos), desalojada pelo dominador masculino, Apolo. Agora, no pós-moderno é necessário uma "feminização do

---

[4] "Assim, uma visão do mundo complexa e detalhada – a que estava implícita nas epopeias de Homero – foi substituída por uma visão do mundo diferente, mais simples e mais abstrata – aquela dos pré-socráticos (inclusive os atomistas) e depois a de Platão, sem muita participação consciente da parte daqueles que lucraram com o desenvolvimento" (Ibid., p. 163).

[5] Ibid., p. 78.

[6] Maffesoli, 2001a, p. 14.

[7] Ver, especialmente, a obra de Michel Maffesoli, *Elogio da razão sensível*. Editora Vozes, 2001b.

[8] Maffesoli, 2001a, p. 47.

mundo"; a sociedade pós-moderna requer a razão sensível para recuperar as "forças primitivas" protetoras da vida.

Michel Maffesoli e Paul Feyerabend são dois exemplos de autores contemporâneos que mostraram a possibilidade da reabilitação da visão mitológica, agora em outro contexto histórico. Por isso a batalha entre *mythos* e *logos* não findou; isso nos remete à Nietzsche que afirma que a predominância da ciência não se trata de uma dominação definitiva. No fundo a vida humana se traduz como um confronto entre o dionisismo e o racionalismo.

A problemática da secularização

O tema da secularização frequentemente é utilizado para analisar a época moderna. No interior da sociologia a secularização é um dos grandes temas para se pensar a formação da sociedade ocidental. Tönnies, Weber, Habermas, entre outros, associam o tema da secularização ao processo de individuação do sujeito moderno. Nas sociedades de orientação capitalista, a secularização compreende a separação ("libertação") da razão ante a antiga hegemonia da fé.[9] Sem dúvida que na época moderna não podemos nos esquecer do papel das ciências neste novo mundo secularizado. Desde o século XVII as ciências adquirem cada vez mais espaços de saber. Isto, sem dúvida, reflete nas ações humanas. O que se denomina de sociedade civil é este espaço social de liberdade que emergiram das revoluções burguesas; nas palavras de Touraine, as revoluções políticas na Europa dos séculos XVII e XVIII criaram "um espaço de ação autônomo para os agentes do desenvolvimento econômico".[10] Alain Touraine ao

---

[9] Em *Poder e secularização*, Giacomo Marramao comenta: "O efeito libertador desta tese age simultaneamente sobre ambas as vertentes, tanto a mundana quanto a da fé: a secularização passa a ser teologicamente legitimada como função de compreensão da autonomia do mundo moderno profano, emancipado da assim chamada *christliche kultur*; mas a libertação do mundo, que pode assim ser "apenas" mundo, é ao mesmo tempo libertação da fé em relação ao mundo" (Marramao, 1995, p. 34).

[10] Touraine, 1995, p. 35.

descrever os principais aspectos da modernidade, comenta [amparando-se em Weber] que nesta fase "as condições sociais são orientadas culturalmente, mas procura ao mesmo tempo mostrar como se forma uma ação liberada de uma visão do mundo, comandada pela única racionalidade instrumental e não conhecendo outra lei que a do mercado".[11] Por isso a modernidade pode ser entendida como uma época que apresenta uma "imagem racionalista do mundo" (Cf. Touraine).

Habermas ao propor sua teoria da ação comunicativa, caracteriza-a como um tipo de ação que se aparta da ação estratégica. Em Habermas e Adorno, há uma crítica a um tipo de ação denominada de "instrumental": ela possui como meta executar, como agente principal, os interesses particulares. Habermas comenta que na ação racional com respeito a fins, supõe-se que o sujeito da ação "persegue por si mesmo (monologicamente) determinadas preferências e máximas de decisão, sem considerar se entra ou não em acordo com outros sujeitos da ação".[12] Não se trata, de forma exclusiva, de ação individual; nesta última, Habermas vê as relações de poder que penetram "imperceptivelmente nas estruturas da comunicação (...)".[13] Assim, no processo de racionalização, Habermas distingue uma face reflexiva, comunicativa; outra, instrumental. Na primeira, os sujeitos são guiados pelas normas e procuram o consenso; na última, estrategicamente visam fins particulares.

Habermas não se detêm só na época do capitalismo; sua teoria é fundamentada por um quadro geral da civilização humana. O que Jean Piaget aplica para o desenvolvimento da criança, Habermas realiza para o desenvolvimento social. Neste quadro, o princípio que explica a "evolução" é a racionalização de imagens de

---

[11] Ibid., p. 36.

[12] Habermas, 2016, p. 62.

[13] Ibid., p. 63.

mundo.[14] Eis uma passagem em Habermas que nos interessa, particularmente:

> Contudo, em todas as civilizações bem-sucedidas em termos evolucionários ocorreu uma notável mudança estrutural da imagem de mundo – a mudança de uma imagem de mundo cosmogônico-mitológica para uma forma das éticas cosmológicas de imagem de mundo racionalizada. Esta mudança ocorreu entre os séculos XIII e III a.C. na China, Índia, Palestina e Grécia.[15]

Notar, assim, como Habermas se refere à Grécia antiga ao constatar a racionalização que propiciou um novo desenvolvimento civilizatório. Em Habermas há uma ênfase sobre três aspectos em seu modelo de ação: autonomia, referência reflexiva ao mundo e desejo de entendimento.[16]

Antes mesmo de comentarmos sobre a "referência reflexiva ao mundo", o "desejo de entendimento" pode ser constatado no mundo grego na denominada sofística. Nos debates que se travavam nas Assembleias havia um julgamento sobre a credibilidade do discurso; mais que isto, formava-se um entendimento sobre o discurso no sentido de que ele pudesse conduzir os homens a uma boa ação, útil à comunidade. A *Ekklesia* é uma instituição secularizada no sentido de que a qualidade da intencionalidade humana é fundamental. A Grécia antiga secularizada quer dizer que não se reserva só aos deuses a responsabilidade das ações humanas.[17] Um exemplo deste fato

---

[14] "Provavelmente, a história da técnica está ligada aos grandes impulsos evolucionários da sociedade por meio da evolução das imagens de mundo; e esta ligação pode ser esclarecida por seu turno pelas estruturas formais do pensamento, para cuja classificação em termos de lógica de desenvolvimento a psicologia cognitivista oferece um modelo ontogenético bastante investigativo" (Ibid., p. 235).

[15] Ibid., p. 240.

[16] Cf. Habermas, 2012a, p. 185.

[17] Em um capítulo ("Édipo sem complexo") de *Mito e tragédia na Grécia antiga*, Jean-Pierre Vernant enfatiza essa problemática: "(...) em que medida o homem é realmente a fonte de suas ações?" (2011, p. 56). Na hipótese que defende, Vernant comenta: "(...) no quadro da cidade, o homem começa a experimentar-se enquanto agente, mais ou menos autônomo em relação às potências religiosas que

pode ser encontrado em Crítias. Willimam Guthrie comenta sobre uma de suas obras:

> Em sua peça Sísifo descreveu a crença religiosa como deliberada impostura imposta pelo governo para assegurar uma sanção última e universal para o bom comportamento de seus súditos. Embora se ponha o discurso nos lábios do próprio Sísifo, o notório pecador que, sem dúvida, recebeu seu castigo bem conhecido no fim da peça, este é expediente muito óbvio para o autor promulgar uma visão ateística sem causar muita ofensa.[18]

A ideia de que alguma autoridade tenha criado os deuses para atemorizar os homens implica uma noção de secularização. Guthrie afirma que Políbio, na Roma antiga, também seguiu tal ideia. Segundo Guthrie, essa concepção é um passo adiante em relação a Demócrito e Pródico que afirmavam "que a crença nos deuses foi produto do medo ou da gratidão causados por certos fenômenos naturais".[19] Observar que nessas teorias há uma objeção à crença em uma potência superior ao homem. Guthrie é cauteloso em descrever o ateísmo na Atenas antiga; ele constata a presença de homens como Cinésias, alvo dos poetas cômicos que ao lado dos amigos se reuniam para "cear entre si e caçoar dos deuses e das leis de Atenas".[20] O que a mutilação das hermas (antes da expedição à Sicília) provou é a existência de um grupo extremista de ateus em Atenas.

Sem dúvida que afrontar aos deuses era dotar os homens de novas qualidades. Na medida em que o regime democrático confrontou-se com a tradição aristocrática um novo princípio teve que assumir a função de legitimação do novo poder. O *agathós* (bom) do modelo aristocrático implicava em ser bem-nascido, isto

---

dominam o universo, mais ou menos senhor de seus atos, tendo mais ou menos meios de agir sobre seu destino político e pessoal" (Ibid., p. 55).

[18] Guthrie, 2007, p. 226.

[19] Ibid., p. 227.

[20] Ibid., p. 228.

é, ter um *génos* de tradição religiosa. Já na democracia o mérito (a inteligência) será o novo princípio. Guthrie nos apresenta um discurso de Atenágoras (líder democrático em Siracusa) retirado de Tucídides. Aqui, o líder se refere à igualdade referente a um número mais amplo de homens. Questiona a justiça na perspectiva da aristocracia e afirma que o *demos* é o Estado inteiro. Se o Estado necessita de homens inteligentes, então eles devem ser procurados no conjunto de em muitos (*plethos*) homens e não em poucos.[21]

O tema principal neste confronto entre oligarcas e democratas é a justiça. Há um debate sobre a legitimidade do poder de Estado que não pode ser uma *politeia* injusta.[22] Guthrie refere-se ao termo *homonoia*, traduzido como "concórdia":

> (...) concórdia é uma palavra aplicada a cidades quando os cidadãos concordam acerca de seus interesses comuns, fazem as mesmas opções políticas e as levam a efeito. Até os tempos de Platão e Aristóteles, *homonoia* concebia-se sobretudo como confinada dentro da *pólis*, sendo de fato a virtude pela qual ela mantinha sua unidade e se precavia contra intrusos, um preventivo contra a *stasis* (facção, rixa política) que tanto atormentava a vida das cidades-Estado gregas.[23]

Devemos entender o mundo antigo, especialmente a vida social e política em Atenas, como impregnada do caráter divino.

---

[21] Eis a passagem que Guthrie apresenta o discurso de Atenágoras: "Desagrada-vos estar politicamente em pé de igualdade com um número mais amplo? Mas como é justo que a membros do mesmo Estado se neguem os mesmos direitos? Dir-me-ão que a democracia não é sensata nem equitativa [literalmente, "igual"], e que os ricos são os mais bem qualificados para governar; mas, replico eu, primeiramente, que *demos* significa o Estado inteiro, e oligarquia apenas uma parte; em segundo lugar, que os ricos podem ser os melhores guardiães da propriedade, mas os melhores conselheiros são os inteligentes, e os melhores para ouvir e julgar argumentações são os muitos. E na democracia, todos estes, quer agindo separadamente, quer em conjunto, têm participação igual" (Apud Guthrie, 2007, p. 139).

[22] Atentar para esta afirmação de Guthrie: "No pensamento desta época, as noções de justiça, amizade e igualdade consideravam-se interdependentes, se não idênticas, e essenciais à preservação da ordem política" (Guthrie, 2007, p. 140).

[23] Ibid., p. 140, 141.

Em *Mito e religião na Grécia antiga*, Vernant enfatiza que qualquer Senhor de um *génos* é considerado um ser puro: "Nesse sentido, a pureza não tem de ser adquirida ou obtida; ela constitui o estado normal do cidadão".[24] Por isso, na Atenas antiga conceber um espaço secularizado como algo apartado das relações religiosas é um engano. Observar esta passagem de Vernant:

> Na cidade, não existe separação entre sacerdócio e magistratura. Há sacerdócios que são atribuídos por direito e ocupados como magistraturas, e todo magistrado, em suas funções, reveste-se de um caráter sagrado. Todo poder político, para ser exercido, toda decisão comum para ser válida, exige a prática de um sacrifício.[25]

Por isso a secularização em uma sociedade impregnada de aspectos religiosos se dá em setores particularizados, específicos. O discurso racional ainda não é poderoso para desalojar as potências religiosas; o que ocorre na Grécia antiga é que o homem adquire a consciência da importância de sua ação como homem. Nos debates que se travam no regime democrático, a palavra-diálogo adquire força. No entendimento de Detienne, ela é uma "palavra profana, essa que age sobre outro, a palavra que procura persuadir e que se refere aos negócios do grupo (...)"; tal palavra-diálogo "ganha terreno e pouco a pouco torna obsoleta a palavra eficaz e portadora de verdade".[26] Esta última é o *mythos* que revela a verdade (*aletheia*).

Platão e a purificação do mito

Mesmo em Platão, o tema da secularização é complexo. No exemplo da *República* que objetiva pensar um Estado justo há uma preocupação especial com o *mythos*. A educação (*paideia*) deve ser

---

[24] Vernant, 2006, p. 59.

[25] Ibid., p. 60.

[26] Detienne, 2014, p. 78.

um elemento fundamental na nova *politeia*, já que a essência do homem deve estar em sintonia com a estrutura (*politeia*) do Estado.[27] É nesse sentido que a boa educação não pode formar um cidadão com falsas ideias; na interpretação de Jaeger, "Platão defende, por esta razão, que aqueles que contam histórias e lendas devem ser vigiados, (...)".[28] Platão se refere ao antropomorfismo que nos transmite os mitos, como no exemplo, tão comum nos contos infantis de se mostrar um Cronos devorando seus filhos.

É nesse sentido que o mundo dos poetas torna-se, na visão de Platão, um mundo de aparência. Na *República* a condenação dos efeitos educativos da poesia surge no Livro III. Na *politeia* platônica o poeta não pode mais "dizer que Teseu, filho de Posídon, e Pirítoo, filho de Zeus, tentaram raptos tão criminosos como os que se lhes atribuem".[29] A censura aos poetas quer mostrar que os deuses "não foram os autores de tais ações ou que não são os filhos dos deuses; (...)".[30] Na conclusão, Platão enfatiza através de seus personagens:

> Como diríamos a pouco, estas palavras [dos poetas] são ímpias e falsas; pois demonstram ser impossível que o mal provenha dos deuses. (...) Acrescentemos que são nocivas a quem as ouve; todo homem, com efeito, justificará a própria maldade, se estiver convicto de que fez tão-somente o que fazem e fizeram os descendentes dos deuses.[31]

No campo da filosofia, Platão intenta um tipo de cidadão com coragem, temperança, pureza, liberalidade, entre outras virtudes. A questão principal está em um princípio formativo, a imitação

---

[27] Sobre esta ideia, Werner Jaeger comenta: "O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos veem a medula da República platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a "imagem reflexa ampliada" da alma e da sua estrutura respectiva" (2011, p. 751).

[28] Ibid., p. 769.

[29] Platão, 2006, p. 105 [391 d].

[30] Idem.

[31] Ibid., p. 106 [391 e].

(*mímesis*). Se a criança e o jovem aprenderem a imitar "baixezas", então eles irão "encontrar prazer na realidade".[32] Aqui o platonismo nos auxilia na compreensão desta passagem. A boa formação (filosófica) significa um "desprendimento" das coisas do mundo visível (*horatón*) e uma "imersão" no mundo invisível (*noetón*). O pensador deve ter a consciência de que o real está no território do inteligível (*noetón tòpon*). Miguel Spinelli, um bom intérprete do platonismo, comenta:

> Em nenhum momento – como por vezes dizem – Platão rejeitou o mundo sensível (o *tòpos horatós*) em favor do mundo inteligível (do *tòpos ahoratós*); tampouco os concebeu como dois compartimentos estanques, mas como duas dimensões do ser passíveis de admitir (facultar) a cisão, que entretanto não se impõe por natureza, mas por condições circunstanciais da existência, que em última instância depende do cuidado intelectivo que o vivente humano exerce ou opera sobre si mesmo.[33]

Por isso a tradicional educação fundamentada em mitos antropomórficos é um erro para Platão.[34] O que está em jogo nessas objeções de Platão não é a poesia em si: ela é uma "potência educativa", na expressão de Jaeger. O que deve ser objeto de censura é o falso conteúdo do *mythos*. Por isso Platão segue a mesma corrente interpretativa de Xenófanes que intenta uma "purificação" do conteúdo mitológico da poesia.

Então, a utilização do *mythos* no platonismo deve ser apreendida com atenção. Kris Jareski enfatiza que há um "aproveitamento platônico dos mitos" com "descarte de aspectos das narrativas tradicionais" ou até "fusão de lendas diferentes".[35]

---

[32] Ibid., p. 111 [395 d].

[33] Spinelli, 2017, p. 406.

[34] Werner Jaeger enfatiza: "Para Platão, no entanto, destaca-se acima de tudo que a divindade é absolutamente boa e livre de toda mácula. Na realidade, está ausente da sua natureza todo o demoníaco, o perverso e o nocivo, traços com que o mito a adorna" (2011, p. 776).

[35] Jareski, 2015, p. 128.

Em Platão o *mythos* é trabalhado em função da dialética. Jareski indica que há um "rearranjo", sempre com esta função:

> Nesse ponto, o mito aparece como instrumento adicional para afrontar certa questão, em consonância com o sentido grego de *hodós*. Na medida em que Platão caracteriza o mito como parte do processo de aprendizagem do discípulo, constata-se o entrelaçamento, em suas obras, entre discurso imagético (não argumentativo) e discurso argumentativo.[36]

Um bom exemplo desta ideia acima (exposta por Jareski) está no diálogo *Hálcion*.[37] Aqui, estamos diante de um mito; por isso podemos entender a forma como Platão trabalha com esse conteúdo tão complexo.[38] No diálogo, Querefonte indaga a Sócrates sobre a veracidade deste mito; um tanto racionalista, comenta que "isso [a verdade do *mythos*] é completamente impossível".[39] Em sua resposta, Sócrates afirma que os seres humanos são "ignorantes" ante a imensa sabedoria que há no universo, da *phýsis* e dos deuses: "Somos mortais e completamente insignificantes, incapazes de ver com clareza as coisas, sejam estas grandes ou pequenas; (...)".[40] Na perspectiva do platonismo, o mito de Hálcion é educativo:

> [Sócrates comenta] Óh ave dos lamentos musicais, transmitirei aos meus filhos o célebre mito a respeito de teus cantos

---

[36] Ibid., p. 130.

[37] Nas observações de Edson Bini, *Hálcion* surge como um diálogo no interior do platonismo, escrito provavelmente entre 150 a.C e 50 d.C. Muitos intérpretes localizam o *Hálcion* como obra de Luciano de Samosata. Mesmo que não seja uma obra de Platão, o diálogo não se aparta, totalmente, do universo do platonismo.

[38] *Alkyon* é uma figura mitológica feminina, filha do rei Eolo (guardião dos ventos) e de Enarete. Hálcion casa-se com Ceíx de Taquis, com uma união feliz. Em uma viagem para Delfos há um naufrágio e Ceíx se afoga. Com uma profunda tristeza, Hálcion cai no mar. Mas com a ajuda dos deuses ela não perece: transforma-se em *alkyon*, uma ave marítima identificada com o martim-pescador. Seu canto expressa o lamento, diante da perda e o anseio na busca do esposo morto (Cf. notas de Edson Bini In: Platão, 2011, p. 259).

[39] Platão, 2011, p. 260.

[40] Ibid., p. 262, 263.

> precisamente como o acolhi de meus ancestrais, cantarei amiúde às minhas esposas Xantipa e Mirto sobre tua piedade e amorosa devoção ao esposo, destacando especialmente a honra que recebeste dos deuses.[41]

O mito de Hálcion deve educar as meninas e as esposas; neste mito há a *areté* das mulheres. Tal excelência implica em uma intensa e sincera devoção ao esposo.

Secularização e a prática da sofística

A relação entre a sofística e o processo de secularização tem sido destacada pelos principais intérpretes dos sofistas. Mesmo a figura de Sócrates, tão íntima de Platão (um destacado adversário dos sofistas), muitas vezes é associada à sofística. Sabe-se que em sua formação, Sócrates acompanhou o ensinamento do sofista Pródico. Como enfatiza Denis Huisman, "a justa relação da palavra com a realidade era uma preocupação fundamental no método socrático".[42] Então, neste debate do platonismo com a sofística, Sócrates assume uma posição um tanto estranha. O que temos, de verdade, é um confronto entre duas concepções filosóficas: uma ontologia (realismo) em contraposição ao relativismo linguístico. Sobre esse "realismo" ontológico, Huisman faz o seguinte comentário:

> (...) as coisas possuem por si mesmas um certo ser estático, que não é nem em relação a nós, nem produto nosso. (...) Elas existem por si mesmas e possuem um ser próprio que lhes é atribuído pela Natureza.[43]

Já a interpretação do relativismo, Huisman a retira de uma obra anônima (*Dissoi logoi*): "Uma mesma coisa é para alguns boa,

---

[41] Ibid., p. 263.

[42] Huisman, 2006, p. 167.

[43] Ibid., p. 168.

para os outros má e, para a mesma pessoa, ora boa, ora má".[44] Sem dúvida que a sofística explora a visão relativista. O tipo sofista está mais adaptado à ordem da *pólis* democrática; com o bom uso do discurso pode-se chegar ao "poder sobre outros".[45] Este é um aspecto importante do ser político, candidato a líder de sua comunidade. Além de amplo conhecimento das coisas referentes à ordem da *pólis*, o líder domina também a retórica.[46]

Evidencia-se, neste debate, a relação da sofística com a multidão; já o filósofo desconfia desta opinião do *demos*. O filósofo (no modelo erigido por Platão) está relacionado ao realismo ontológico; já o sofista, ao relativismo. Na perspectiva crítica da filosofia, a sofística é uma arte da condução: deve agradar as multidões, sem educá-la. Já na perspectiva da sofística, a filosofia é uma arte inútil, abstrata, porque trata de coisas (a "verdade") que não podemos afiançar com segurança sua existência.

Mas, de verdade, a sofística corresponde a uma corrente filosófica. William Guthrie comenta: "(...) a influência dos eleatas sobre Protágoras e Górgias é inegável, como também a de Heráclito sobre Protágoras; e de Górgias se diz que foi discípulo e seguidor de Empédocles".[47]

O sofista é um personagem que deve ser entendido como parte do espaço político. Não sua pessoa em si, já que eram em Atenas, na maioria, estrangeiros. É a prática sofística que pode ser amplamente relacionada (como a educação) aos debates do mundo político. Guthrie refere-se a "dar a ambos os lados adequada audição";[48] neste caso (uma decisão da Assembleia, por exemplo) não corresponde à "verdade", mas a uma determinada opinião (da

---

[44] Apud Huisman, 2006, p. 170.

[45] Huisman, 2006, p. 171.

[46] Denis Huisman defina a retórica, desta forma: "(...) o meio universal para estabelecer uma verdade sempre subjetiva e dependente de uma convicção íntima, que basta então conquistas por meio da persuasão, seguindo certas regras" (Ibid., p. 166).

[47] Guthrie, 2007, p. 19.

[48] Ibid., p. 24.

maioria) em um determinado instante. Ver o caso curioso (que Guthrie nos relata) que ocorre em Atenas, sobre a cidade de Mitilene. Após dominarem uma revolta nesta última, em 428 a.C., os atenienses, sob a influência de Cléon, deliberam sobre o envio de um trireme com intenção de executar todos os homens e escravizar mulheres e crianças. Guthrie prossegue com sua narração do episódio:

> No dia seguinte, arrependeram-se de sua crueldade atroz e, depois de segundo debate, reverteram a decisão por magra maioria e despacharam uma segunda trireme a grande velocidade para concelar a ordem. Comendo junto aos remos e dormindo revezando-se, conseguiram chegar antes que a ordem fosse levada a efeito.[49]

Nesse sentido, a ideia de Protágoras de que há sempre dois argumentos sobre um tema (ou problema) pode ser comprovada. Guthrie comenta que esta postura é uma "qualidade democrática" na medida em que rompe com a univocidade. O *lógos* do sofista se expressa como uma prática que visa uma disputa, o enfrentamento. Daí ser plenamente adaptada ao jogo político:

> Para Protágoras, qualquer discussão é "batalha verbal", na qual um deve sair vencedor e outro vencido (*Prot*., 335a), em contraste com o ideal expresso de Sócrates da "busca comum", um ajudando o outro para que ambos possam chagar mais fácil à verdade.[50]

É preciso associar o ensino da sofística à arte política (*politique areté*). Ao compartilharmos a tese de que a sofística é uma forma de filosofia (rompe-se, aqui, com a ideia de Platão), pode-se classificá-la como um conteúdo associado à secularização

---

[49] Idem.

[50] Ibid., p. 47.

do século V a.C.[51] Guthrie defende a ideia da influência dos filósofos jônios sobre os sofistas; daí ser um "racionalismo, rejeição da causação divina e tendência ao ceticismo, (...)".[52]

Outro elemento no campo da sofística que merece ser destacado é o enfoque antropológico. Neste caso, evidencia-se "a evolução do homem como produto da natureza e o desenvolvimento da sociedade e civilizações humanas".[53] Visão revolucionária para uma época que desconhecia a noção de criação histórica. Aqui se destaca o mito de Protágoras; como acentua Mario Untersteiner, neste mito é o elemento racional que "plasma" o mito. No mito de Protágoras há uma "representação otimista da evolução da humanidade". [54] No mito, Prometeu e Epimeteu são encarregados (pelos deuses) a ordenar e distribuir as forças naturais. Epimeteu dota os animais de forças naturais, mas quando chega o instante dos homens (que ficaram para o final), nada resta: "Assim, o homem estava nu, descalço, sem roupas e sem defesa".[55] Quem resolve o problema é Prometeu que rouba dos deuses o fogo e a arte (técnica). Com essas disposições, os homens aprendem a linguagem, constroem casas e roupas. Mas falta algo, ainda: a arte política, para os homens constituírem as comunidades. É neste instante que Zeus, através de Hermes, dota os homens de respeito (*aidós*) e senso de justiça (*diké*).

No mito de Protágoras a história da humanidade é dividida em duas fases: estado de natureza e estado de civilidade. Na interpretação de Untersteiner, "a idade histórica" dessa evolução se completa "quando o homem chega a dominar a "arte política" (*tèi*

---

[51] Mario Untersteiner ao explicar a razão que o motivou na escrita de *A obra dos sofistas*, comenta: "Uma prova desse fato [de se constatar que os sofistas pertencem a um período na qual os problemas são pensados em uma "tormentosa multiplicidade de soluções"] se impôs a mim quando quis, em um capítulo introdutório, mostrar como a sofística implicava também a manifestação do predomínio do *lógos* sobre o mito" (2012, p. 17).

[52] Guthrie, 2007, p. 47.

[53] Idem.

[54] Untersteiner, 2012, p. 106.

[55] Ibid., p. 107.

politikèn sophían)".[56] Para Untersteiner o mito de Protágoras traz duas ideias básicas: primeiro, o "domínio pessoal sobre a experiência"; segundo, o surgimento do princípio jurídico que dota a comunidade de uma ordem. O que Protágoras realiza neste mito é uma inversão na hierarquia tradicional; agora "o mundo divino e o mundo dos elementos não estão fora da realidade, mas pertencem a uma realidade inferior".[57] Na acepção de Untersteiner, a metafísica é superada na antropologia, como realização da arte política:

> Podemos agora, para maior exatidão, afirmar que a metafísica tradicional é degradada – como algo titânico, que não se pode anular, mas deve ser desvalorizada – e em seu lugar surge a antropologia, que recebe sua razão de ser das exigências de uma ordem social e, logo, humana.[58]

Protágoras fez uma síntese de teocentrismo e antropocentrismo. Mas se o divino está associado à *phýsis*, torna-se necessária a arte política para impedir a extinção do gênero humano. No estágio da comunidade política, *nómos* deve expressar-se como *aidós* e *diké*; ou melhor, o *nómos* deve despertar nos homens em comunidade o respeito e o senso de justiça.

Confrontos entre *mythos* e *lógos*

Devemos reconhecer que entre o *mythos* e o *lógos* discursivo realizam-se batalhas silenciosas; tais batalhas acabaram por desalojar o *mythos* (como portador de *aletheia*). Aqui, seria uma tarefa digna dos estudos de Nietzsche ou Foucault: interpretar e recuperar essa "indecifrável escrita hieroglífica do passado (...)".[59]

---

[56] Ibid., p. 109.

[57] Ibid., p. 111.

[58] Idem.

[59] Nietzsche, 2005, p. 13.

Nietzsche denomina de um "problema silencioso" essa corrosão do *mythos* por uma vontade de saber que se proclama "boa" e "verdadeira".[60]

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche propõe a tese de que a decadência dos grandes valores culturais gregos inicia-se com o socratismo. O "homem teórico" que foi Sócrates não passou de um "lógico despótico".[61] Essa "decadência" não implicou o domínio da razão e o falecimento do *mythos*; para Nietzsche, este domínio necessita de uma renovação constante:

> Se a tragédia antiga foi obrigada a sair do trilho pelo impulso dialético, para o saber e o otimismo da ciência, é mister deduzir desse fato uma luta eterna entre a consideração teórica e a consideração trágica do mundo; (...).[62]

Marcel Detienne acompanhou esse deslocamento de valor que afeta o *mythos*. Desde Xenófanes que designa o *mythos* de *plasmata* (invenção, ficção), presencia-se uma série de ataques à concepção mitológica da vida.[63] Detienne resgata o poema de Anacreonte de Samos; aqui, vê-se a reação dos sâmios contra a tirania de Policrato. No poema, os sâmios rebeldes são denominados de *mythièta*i: "(...) são, como explicam os antigos gramáticos, os facciosos, fautores de desordens; mais exatamente,

---

[60] Eis a mordaz ironia nietzschiana: "Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as "coisas boas"!..." (Ibid., p.52).

[61] Notar esta passagem de *O nascimento da tragédia*: "A Sócrates, porém, parecia que a arte trágica nunca "diz a verdade": sem considerar o fato de que se dirigia àqueles que "não tem muito entendimento", portanto não aos filósofos: daí um duplo motivo para manter-se dela afastado. Com Platão, ele a incluía nas artes aduladoras, que não representam o útil, mas apenas o agradável, e por isso exigia de seus discípulos a abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, tão pouco filosóficas; e o fez com tanto êxito que o jovem poeta trágico chamado Platão queimou, antes de tudo, os seus poemas, a fim de poder tornar-se discípulo de Sócrates" (Nietzsche, 2008, p. 85).

[62] Ibid., p. 102.

[63] Atentar para o fato de que em Xenófanes não se trata de abandonar, totalmente, o mundo dos deuses. Sobre esta ideia, Kris Jareski acentua: "Em termos gerais, constatamos que a narrativa mítica não é abandonada no pensamento de Xenófanes: ele almeja apenas sua "purificação", mediante critérios racionais de julgamento, à maneira de uma reavaliação" (2015, p. 39).

sem dúvida: pessoas que possuem propósitos sediciosos".[64] Na interpretação de Detienne, "o mito conota revolução, *stasis*" segundo a visão dominadora. Observar que estamos na ordem da dominação, nas relações de poder; nesse nível, o *mythos* é utilizado como algo que desqualifica o adversário ao indicar que seu discurso é "ilusório, incrível e estúpido".[65] Os discursos (*logoi*) ao longo dos séculos VI e V a.C são cada vez mais racionais. O próprio *lógos* se erige em detrimento ao *mythos*. Ao analisar a poesia de Píndaro, Detienne comenta:

> Quando Píndaro canta o elogio de um vencedor nos jogos, pronuncia um *lógos*, um discurso; mas o mito aparece quando surge a palavra ilusão, *parphasis*. O *mythos* nasce com o rumor. Desenvolve-se com os relatos enganosos, com as palavras desviadoras, que seduzem e violentam a verdade".[66]

Como se pode comprovar, a tese da secularização na Grécia antiga é defendida por diversos helenistas. De forma específica, esta tese é exposta por Jean-Pierre Vernant em *Mito e pensamento entre os gregos*. No capítulo 3 ("A organização do espaço"), Vernant afirma que "a *pólis* pressupõe, pois, um processo de dessacralização e de racionalização da vida social".[67] A própria formação institucional da *pólis* se efetiva em contraposição ao "rei sacerdote". Na *pólis*, os cidadãos "tomam em mãos seu destino "comum", que decidem dele após discussão (...)".[68] A *pólis* é dividida entre os assuntos particulares e os interesses em comum: *koiná* são "coisas comuns". Neste capítulo, Vernant estuda a relação da nova imagem de mundo (cosmologia grega) e a vida social da *pólis*. Indica que Anaximandro foi o pensador que realizou este quadro geometrizado:

---

[64] Detienne, 2014, p. 40.

[65] Idem.

[66] Ibid., p. 41.

[67] Vernant, 2008, p. 250.

[68] Idem.

> O que, na doutrina dos milesianos, tomou o lugar das antigas divindades primordiais ou pessoais são elementos, concebidos como forças, imperecíveis do mesmo modo que os deuses, e que têm, como eles, força maior ou menor, domínios de ação mais ou menos extensos.[69]

É neste sentido que a própria noção de política se faz em contraposição à *phýsis*: "O ser político, o viver numa *pólis*, significa que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência".[70] Nesta boa definição (em Hannah Arendt) de política entre os gregos, a autora destaca que o domínio na ordem política é algo negociado, realizado em conjunto, algo comum. Então há uma espécie de deslocamento da ordem divina quando se trata do tema "domínio". Para o aristocrata (que defende um modelo político oligárquico) a boa ordem social é uma realização da *eunomia*: "(...) o reconhecimento, no corpo social como no indivíduo, de um certo dualismo, de uma polaridade entre o bem e o mal".[71]

Vernant comenta que o "plano da vida política" na *pólis* se faz de acordo com a dessacralização: *hierós* (domínio religioso) deslocado por *hósios* (domínio profano). O deslocamento da ordem religiosa implica que o poder sacerdotal não é mais uma exclusividade do *génos* (família). Com a *pólis*, forma-se o "culto público"; a religião propriamente dita desenvolve-se à margem do espaço civil. Vernant comenta:

> (...) no domínio da religião, desenvolvem-se (...) associações fundadas secretamente. Seitas, confrarias e mistérios são grupos fechados, hierarquizados, comportando escalas e graus.

---

[69] Ibid., p. 269.

[70] Arendt, 1981, p. 35.

[71] Vernant, 2008, p. 101. Essa característica do espaço religioso foi ressaltada por Cassirer em *Linguagem e mito*: "As religiões cuja imagem do mundo e cuja cosmogonia se alicerça num contraste ético fundamental, o dualismo entre o bem e o mal, veneram a Palavra falada, a força primordial por cujo único intermédio o caos pode transformar-se em cosmo moral-religioso" (2009, p. 66).

> Organizados sob o modelo das sociedades de iniciação, sua função é selecionar, por meio de uma série de provas, uma minoria de eleitos que se beneficiarão com privilégios inacessíveis ao comum.[72]

Vernant, Lévêque e Vidal-Naquet defendem a tese da secularização na ordem política na Grécia antiga. O "mundo da Cidade" para eles corresponde a um "mundo propriamente humano". Vernant comenta que após o período de Clístenes, ocorre uma transformação importante no sacerdócio: "Esses sacerdócios cívicos contrastam com os antigos sacerdócios gentílicos, privilégios de alguns *géne*, detentores de segredos religiosos e ligados aos cultos locais".[73]

Para Vernant, ao negarmos o processo de secularização entre os gregos antigos "não se pode mais compreender o desenvolvimento da sofística no século V a.C. (...), nem o racionalismo lúcido que testemunha um historiador como Tucídides".[74] Dessa forma, para esses historiadores do mundo antigo, Tucídides faz parte desse amplo movimento de secularização que se aplica a setores da vida social grega. Na acepção de Marcel Detienne, que estuda de forma atenta as transformações por que passou o *mythos* nos séculos VI e V a.C., Tucídides representa uma viragem especial neste percurso. Tucídides funda uma "atividade historiadora" como uma forma de "saber histórico"; neste intento, enclausura o fabuloso (*mythôdes*). Deste instante em diante, o *mythos* "recebe um domínio que assume outra maneira de narrar e de memorizar".[75]

---

[72] Vernant, 2016, p. 61.

[73] Vernant, 2008, p. 290.

[74] Idem.

[75] Detienne, 2014, p. 42.

3

Tucídides: objetividade e persistência do mito

Domingos Wilson P. da Costa

> (...) é o homem de ação que tem necessidade da história, é o homem experiente que deve escrever a história![1]

Tucídides (aos quinze anos) ao contemplar uma apresentação literária de Heródoto na 81ª Olimpíada em Olímpia sentiu grande emoção ao ponto de verter lágrimas quando da leitura pública das *Histórias*: "Heródoto, que o percebeu, disse ao pai do jovem: Olurus, vosso filho queima de desejo por conhecimentos".[2] Fato curioso; porém, para além da vocação de historiador, teria Tucídides se rendido às composições agradáveis ao ouvido?

O mito enquanto linguagem arcaica e, ao mesmo tempo, como forma de conto tradicional para os helenos, não esteve de todo ausente nas narrativas, mesmo naquelas na qual se questionava sua validade como "verdade". No processo de secularização, afirma Vernant,[3] houve uma ruptura com o discurso mitológico. O que ocorreu foi uma descontinuidade com uma mentalidade religiosa e a emergência da palavra-diálogo (*lógos*) em alguns espaços sociais e culturais da *pólis*. Entretanto, em

---

[1] Nietzsche, 2011, p. 299.

[2] Heródoto, 2006, p. 15.

[3] Vernant, 2016, p. 11.

Tucídides, nota-se que embora haja a predominância do discurso racional, o historiador não deixou de incorporar, de certa forma, parte da cultura do mito em seu discurso historiográfico. O discurso tucidideano optou por refletir o âmbito político efervescente das *poleis*, "construindo um verdadeiro "mapa" dos embates políticos da época".

Tucídides ao considerar sua história útil (um patrimônio para sempre), trazia aos seus leitores "uma ideia clara (...) dos eventos ocorridos",[4] livre, sobretudo, das narrativas dos mitos. Fundamentalmente, o historiador ático desejava sobreviver à névoa do tempo, à medida que sua obra inspirasse o pensamento dos homens, tanto dos sucessos como infortúnios daquele evento desencadeado pelos gregos, quando a recorrência se desse de maneira análoga. Como sugere Romilly, "o que interessa a Tucídides é o estado da civilização: o comércio, o modo de vida, o ambiente, a arte da navegação".[5] Assim, ao lançar descrédito ante as narrativas de seu tempo, o historiador ateniense se esforçava por renunciar à tradição mitológica (ao substituir prazer por utilidade) afirmando que a notoriedade de sua escrita (*gráphein*) não era "uma composição para ser ouvida apenas no momento de competição por algum prêmio", como fez Heródoto.

Sabe-se que em certo momento da configuração do campo historiográfico, especialmente em Ranke,[6] a figura de Tucídides foi proclamada como um bom exemplo da escrita da história. A pessoa do historiador foi apreciada por antagonizar os historiadores antigos, ditos *logógrafos*. Acreditava Tucídides que os fatos deveriam ser estabelecidos com precisão. Desde o começo de sua *História da Guerra do Peloponeso* há uma objeção aos poetas: "(...) sendo natural supor que eles, como poetas (adornavam e amplificavam seus temas para agrado de auditório, almejando

---

[4] Tucídides, 2001, p. 14, 15.

[5] Romilly, 1998, p. 156.

[6] Ranke, 2001, p. 257.

fama e repercussão)".[7] Tucídides buscava cada vez mais se distanciar dos relatos que, segundo ele, seriam de "segunda mão dos eventos passados, [e, não poderia] pô-los à prova".[8] Assim, percebe-se, nesta breve passagem, como o historiador grego desenvolve uma senso crítico em relação às fontes, fator indispensável na configuração do campo histórico.

Aletheia arcaica e retórica tucidideana

Na Grécia dos tempos homéricos, a verdade (*aletheia*) enquanto predicado, não era produto de uma racionalidade; estava indistinta do lendário e era prerrogativa de um pequeno e seleto grupo. Segundo Marcel Detienne, no discurso arcaico, o *mythos* e *aletheia* ainda estão indissociáveis na Hélade antiga. O *aedo*, o *basileus* e o adivinho são pessoas capacitadas a serem "condutores" dessa potência religiosa denominada *Mnemosýne*,[9] memória que, por sua vez, era revelada sob um aspecto místico. Musas e memória compunham uma significação complexa na efetivação da verdade poética.[10] A *aletheia,* neste momento, pertencia a um discurso ambíguo da alçada do elogio e da pugnação, apto a exaltar como também diminuir seus personagens. Entretanto, de que forma os poetas possuíam o dom de expressar tal "verdade"? Qual era a função da memória no cântico poético?

Antes da introdução da escrita, a poesia transmitida oralmente foi o núcleo e o sustentáculo da vida cultural dos gregos. O grupo reunido em torno do *aedo* em um ato solene e festivo, religioso e mágico ao mesmo tempo, ouvia com atenção sua mensagem. Então, o cântico poético tinha o poder de tornar presentes os fatos passados. Ver especialmente uma passagem de

---

[7] Vial, 2013, p. 16.

[8] Ibid., p. 13.

[9] Hesíodo, 2013, p. 35.

[10] Detienne, 2013, p. 10, 11.

Hesíodo: "(...) inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado".[11] Da mesma forma a poesia servia como bálsamo para aliviar os malogros da vida cotidiana, pois o ouvinte "logo esquece os pesares e de nenhuma aflição se lembra, já os desviaram os dons das deusas".[12]

Sabe-se que o *aedo* se fazia como ente de transmissão da *Mnemosýne* através da inspiração das musas;[13] desse modo, ele tinha uma espécie de "conhecimento" do passado que lhe dava o privilégio de ser um mestre da verdade.[14] Era tarefa do poeta – em ambiente público - geralmente acompanhado por instrumento musical, cantar versos que seriam retransmitidos por narrativas orais em seio doméstico (*oikos*), com os pais e mães. Assim, em jogos, concursos, banquetes ou festas oficiais ouviam-se o canto dos poetas inspirados enaltecer com louvores o mundo (*kósmo*) dos deuses e, também, as ações exemplares.[15] Logo, o acesso às musas permitia uma inspiração semelhante aos deuses que lhes conferiam livre trânsito com o outro mundo, ao adquirir saber sobre as coisas "que são as que serão e as que já foram".[16] Esse era o privilégio por excelência da *Mnemosýne*.[17]

Nesse sentido, a *aletheia* poética expressa uma forma de pensamento atrelado às representações religiosas helênicas.[18] Pode ser compreendido como uma forma de descobrimento que situa os indivíduos (e fatos) à luz da Presença, como na invocação: "(...) dizei-me agora, ó musas que no Olimpo tendes vossas moradas, pois sois deusas, estais presentes e todas as coisas sabeis, ao passo

---

[11] Hesíodo, 1995, p. 88.

[12] Ibid., 1995, p. 91.

[13] Ibid., 1995, p. 35, 36.

[14] Vernant, 1990, p. 137.

[15] Vernant, 2006, p. 15.

[16] Homero, 2013, p. 87 (I, 70)

[17] Vernant 1990, p. 143.

[18] Detienne, 2013, p. 55.

que a nós chega apenas a fama e nada sabemos, quem foram os comandantes dos Dânaos e seus reis".[19] Ao mesmo tempo há a possibilidade da dissimulação que retira a lucidez: "(...) sabemos muita coisa enganosa falar semelhante a genuínas".[20] Assim, as musas possuem a autoridade do não esquecimento (*a-letheia*) e do esquecimento (*léthe*), poder que é o fundamento para a revelação da verdade arcaica dos poetas. Entretanto, qual seria a relação de Tucídides com os mestres da verdade? Pode-se constatar a presença do saber mítico-poético na história Tucidideana?

A palavra cantada (que tendia à glorificação) não deixará de ter certa presença na oratória realista em Tucídides (produto do *lógos*). Mesmo em um contexto grego secularizado, o historiador trabalhou com as memórias poéticas. Dessa maneira, o conjunto de "verdades" expressas no canto do *aedo* será inspiração para a retórica histórica tucidideana na confecção dos tempos primitivos: o historiador não pôde deixar de evitar totalmente o mundo fabuloso (*kósmo mythodes*) como parte da herança do passado.

Ao assumir a responsabilidade para com a nova *aletheia*, Tucídides se faz um mestre por afiançar a verdade em um meio imparcial e razoável. Isto pode ser constatado quando ele expressa: "O ateniense Tucídides escreveu a história da guerra".[21] O mesmo critério também é aplicado para averiguação dos fatos da guerra que o ateniense considera "dever relatá-los, não como apurados através de algum informante casual (...) mas somente após investigar cada detalhe com o maior rigor possível". Assim, o historiador ático torna-se o mestre da verdade que, pela "ação judiciosa" da história, a *aletheia* torna-se mera consequência dos seus atributos.[22]

---

[19] Homero, 2013, p. 116 (II, 484, 487).

[20] Hesíodo, 2013, p. 33.

[21] Tucídides, 2001, p. 1.

[22] Soares, 2010, p. 421.

A intuição realista de Tucídides significa que seu trabalho o obrigou a mostrar as várias faces de um mesmo acontecimento. Na sua expressão: "(...) via (...) ambas as partes, (...)".[23] Portanto, a autoridade narrativa nascia do fato de ter presenciado o conflito em sua plenitude, de modo a tomar ciência dos fatos e também acompanhar todo "o curso dos acontecimentos".[24] Para Gagnebin, "Tucídides reivindica a escrita como meio de fixação dos acontecimentos, fazendo da imutabilidade do escrito uma garantia de fidelidade".[25] Aqui está em operação uma forma de instituição da história, ou seja, a *aletheia* histórica deve resultar da pesquisa ocular (*autópsia*). Neste sentido, Tucídides afirma que "ninguém erraria se mantivesse o ponto de vista de que os fatos (...) foram (...) como os descrevi".[26] Logo, o historiador consagra a sua obra o *status* de patrimônio para sempre (*ktêma es aei*).

Embora se desvie do cântico evocativo, Tucídides apreende um fragmento da verdade poética em sua forma "laicizada". A verdade histórica tucidideana, no que se denomina "arqueologia", há uma breve passagem da *apaté* mitológica. Isso se mostra quando o historiador ático homologa a talassocracia cretense de Minos, prole legítima do grande deus *theós*. Homero comenta: "Zeus que primeiro gerou Minos como guardião de Creta".[27]

Tucídides transcreve toda a genealogia do mitológico rei Minos cantada pelos poetas, em aparência histórica. Segundo ele, "foi o mais antigo de todos os personagens (...) a ter uma frota e a conquistar grande parte do hoje chamado Mar Helênico".[28] De imediato, confere selo de absoluta *aletheia* histórica ao sentenciar em demasiada naturalidade que a região chamada Hélade não fora

---

[23] Tucídides, 2001, p. 1.

[24] Ibid., p. 313.

[25] Gagnebin, 2005, p. 28.

[26] Tucídides, 2001, p. 14.

[27] Homero, 2013, p. 322 (XIII, 450).

[28] Tucídides, 2001, p. 3.

grande ou praticamente nada antes de um domínio de Minos e seus filhos. Eles expulsaram os cários e fenícios estabelecendo a ordem à região. Foi também o soberano que livrou "os mares tanto quanto possível da pirataria, para receber com maior segurança os tributos que lhe eram devidos"[29] dos helenos subjugados.

Tucídides ancora-se nos mitos de origem que estão presentes no início de sua narrativa, nos relatos maravilhosos cujos seres superam aos demais. Embora os julgue plenamente humanos, esses atores tucidideanos apresentam-se com uma superioridade incrível cujos atos implicam um corolário de efeitos sobre universo grego. Verifica-se na caracterização dos tempos antigos que o ateniense trabalha as fontes áureas (do campo da mitologia) como uma espécie de fonte histórica. Este fato vem anunciar que não existe nenhum critério de separação entre o que o historiador pressupõe objetivo ou abstrato referente a esses personagens; o que se desvela é uma intensa cumplicidade com o *mythos*:

> E foi - penso eu - porque Agamêmnons conquistou poder superior ao dos outros, que pôde reunir sua frota, e não tanto porque os pretendentes a Helena, levados por ele, estivessem presos por juramento a Tindáreos. Além disso, dizem também os peloponésios que preservaram os relatos tradicionais mais claros, ouvidos dos homens de épocas anteriores, que foi graças à grande riqueza trazida da Ásia para o meio de um povo pobre que Pélops adquiriu primeiro o poder e, consequentemente, apesar de ser estrangeiro, deu o seu nome à região e fez também com que seus descendentes colhessem benefícios ainda maiores. Com efeito, quando Euristeus iniciou a expedição da qual resultou sua morte na Ática nas mãos dos heráclidas, Atreus, irmão de sua mãe, que havia sido banido por seu pai por haver assassinado Crísipos, recebeu provisoriamente de Euristeus a cidade de Micenas e a soberania, na qualidade de consanguíneo; e como Euristeus não regressou, Atreus, de conformidade com o desejo dos micênios, temerosos dos heráclidas e considerando-o um homem poderoso,

[29] Ibid., p. 4.

> que conquistara as simpatias da maioria, recebeu em definitivo a soberania sobre os micênios e todos os que estavam sujeitos ao poder de Euristeus. Desta forma a casa de Pélops tornou-se mais importante que a de Perseus.[30]

Sobre um campo eivado do mitológico, Tucídides apreende Agamêmnon dos versos inspirados e o concebe como sujeito de fatos reais. Para o ateniense, "Agamêmnon conquistou poder superior ao dos outros, que pôde reunir sua frota, e não tanto porque os pretendentes a Helena, levados por ele, estivessem presos por juramento a Tindáreos".[31] Nota-se aqui que não existe dúvida quanto à realização da guerra troiana na qual Agamêmnon teve um papel preponderante, pois era "herói, filho de Atreu, Agamêmnon de vasto poder",[32] como afiança Homero. O atrida (soberano de muitos homens) pode comandar semideuses levados por ele ao conflito, sobretudo, os pretendentes de Helena (Odysseus, Aquiles, Menelau, etc.) como crê Tucídides.

Para Tucídides, o fato de Agamêmnon ser herdeiro de Atreu, permitiu que ele reunisse "forças armadas tão numerosas" e realizasse a expedição punitiva aos troianos. Entretanto, sabe-se que o poderoso Agamêmnon tucidideano descende de uma família amaldiçoada; ao iniciar seu reinado, optou por perseguir os filhos do seu tio Tieste e, com isso, impetrar vários crimes.[33] Como figura da tragédia, fora responsável também pelo sacrifício da sua filha Efigênia (que tivera com Clitemnestra), seguindo a recomendação do adivinho Calcas e o desejo da deusa Artêmis. Ademais, no décimo ano litigioso de gregos e troianos, Agamêmnon e Aquiles "realizaram diversas operações de pirataria contra as cidades vizinhas".[34] O testemunho de Homero já é suficiente para

---

[30] Ibid., p. 6, 7.

[31] Idem.

[32] Homero, 2013, p. 88 (I, 102).

[33] Stephanides, 2000, p. 45, 46.

[34] Grimal, 1987, p. 80.

Tucídides validar "a narração da entrega do cetro".[35] Aqui, "levantou-se o poderoso Agamêmnon, segurando o cetro que com seu esforço fabricara Hefesto. Hefesto deu-o depois a Zeus Crônida soberano, e por sua vez o deu Zeus ao forte Matador de Argos, (...)"[36] até a posse esplêndida, revelada por Tucídides.

Assim, evidencia-se que Tucídides recorre aos personagens do mito trágico para compor sua narrativa pretérita, àquela dos tempos da formação da Grécia. Neste sentido, a história de Tucídides não pode ser plenamente dissociada das tradições místico-religiosas.[37] O discurso do historiador ático associa-se à alçada do louvor (*apoteose*) que no passado arcaico o *aedo* concedia aos homens de feitos maravilhosos. Nota-se claramente que Agamêmnon (e sua grandeza) é entendido por Tucídides no modelo da *aletheia* dos poetas. O próprio poder naval de Agamêmnon é confirmado por Homero através dos versos inspirados. Logo, não há espaço para um juízo crítico ante o evento e tampouco sobre o personagem: as musas desvelaram, o poeta cantou e Tucídides homologou em sua *ktêma es aei*.

Narrativa e razão histórica

Amplamente familiarizado com o ambiente de debate da Assembleia (*Ekklesia*), onde se desenvolvia a vida política, Tucídides intentou compor sua história com os atributos e inovações deste meio democrático. Por isso sua narrativa apresenta traços desse contexto grego secularizado. Tucídides é o agente de sua *História da Guerra do Peloponeso*, fundando o que viria a ser uma das bases da historiografia grega. Nesse processo narrativo, o historiador ateniense procurou estabelecer um "cronograma metodológico" que dizia respeito aos principais fatos do cotidiano.

---

[35] Tucídides, 2001, p. 7.

[36] Homero, 2013, p. 106 (II, 100-108).

[37] Detienne, 2013, p. 55, 56.

Pode-se perceber como sua postura de historiador "objetivo" estava em conexão com o novo pensamento laicizado da *pólis*, centralizado no *lógos* da *ágora* ateniense. Tucídides comenta:

> Quanto aos fatos da guerra, considerei meu dever relatá-los, não como apurados através de algum informante casual nem como me parecia provável, mas somente após investigar cada detalhe com o maior rigor possível, seja no caso de eventos dos quais eu mesmo participei, seja naqueles a respeito dos quais obtive informações de terceiros. O empenho em apurar os fatos se constituiu numa tarefa laboriosa, pois as testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias por um lado ou pelo outro, ou de acordo com sua memória.[38]

Essa busca constante pela exatidão, essa espécie de precisão (*akribeia*) sugeria que Tucídides procurava marcar sua obra com um valor testemunhal; sua narrativa deveria se fundamentar em fontes seguras para promover uma história objetiva. Segundo a tradição do período arcaico, a primazia do verbo como narrativa oral e ocular (*oida*), correspondia à própria história helênica.[39] Contudo, embora se constate que o autor não descarta essas testemunhas presenciais, podemos interrogar: reconhecem-se apenas essas fontes na história tucidideana?

A dinâmica política no contexto urbano da *pólis* já chamava a atenção para a exigência crescente de substituição[40] de formas mitológicas por procedimentos mais precisos na compreensão dos fatos relevantes.[41] Desse modo, ao pesquisar o conjunto de registros escritos, Tucídides procurou evitar os devaneios da memória. O historiador demostra toda sua descrença ante o fascínio da oralidade, impregnadas de paixão (*páthos*). Mas,

---

[38] Tucídides, 2001, p. 14.

[39] Priore, 2009, p. 7.

[40] Ranke, 2001, p. 254.

[41] Aquino, 2006, p. 33.

constata-se que mesmo no quadro de objetividade da nova proposta histórica, o ateniense não consegue se desprender totalmente da tradição religiosa.[42]

> Virá um dia a guerra dória, e com ela a peste. Houve na época muita discussão entre o povo, pois uma parte da população pretendia que no verso em vez de peste (*loimôs*) se deveria entender fome, (*limôs*) e naquela ocasião prevaleceu o ponto de vista de que a palavra era peste; isto era muito natural, pois as lembranças dos homens se adaptam às suas vicissitudes. Se houver outra guerra dória depois desta e com ela vier à fome, imagino que entenderão o verso à luz das novas circunstâncias.[43]

O historiador não anuncia as fontes das suas informações orais; em consequências, traz para si a responsabilidade pelo "registro" de sua história.[44] Logo, consciente daquilo que seria útil à lógica da narrativa, o ateniense informa-nos que viveu "a guerra inteira, tendo uma idade que permitiria formar meu próprio juízo, e segui-a atentamente, de modo a obter informações precisas".[45] Para isto, a única alternativa visualizada por Tucídides - remediável a esse "desvio" da tradição religiosa dos helenos - foi afiançar de forma testemunhal uma escrita com um (*télos*) de objetividade.

De outro modo, ainda constata-se outro tipo de fonte na argumentação tucidideana. Segundo Romilly, Tucídides se posiciona em uma perspectiva de austeridade na construção da descrição.[46] Neste ponto, a narrativa histórica ultrapassa a barreira dos fatos do presente para mencionar maneiras de investigação que, no futuro, viria a ser utilizada nas ciências humanas.

---

[42] Gagnebin, 2005, p. 27.

[43] Tucídides, 2001, p. 119.

[44] Momigliano, 2004, p. 70.

[45] Tucídides, 2001, p. 313.

[46] Romilly, 1998, p. 160.

Tucídides utiliza-se dos vestígios fósseis em Delos para afirmar sua hipótese da pirataria praticada por cários e fenícios:

> Quando Delos foi purificada pelos atenienses nesta guerra e os túmulos de todos os que haviam morrido na ilha foram removidos, ter-se verificado que mais da metade era de Cários, o que foi reconhecido pelo tipo de armadura achada juntamente com os restos mortais, e pela maneira peculiar de sepultamento, ainda em uso entre eles.[47]

Mas Tucídides vai além, sempre em busca de vestígios para testificar aquilo que o motiva na narrativa; recorre aos mesmos indícios (como prova material)[48] para provar que os muros de Atenas, ao longo do Pireu, foram construídos às pressas, sob o comando do arconte Temístocles, em 478 a.C. Entretanto, cabe salientar que o historiador realiza uma incipiente arqueologia, não no sentido moderno. Neste ponto, o mérito do historiador resulta apenas em conjecturar a partir dos vestígios disponíveis:

> As camadas inferiores contêm todos os tipos de pedras, em alguns casos nem sequer ajustadas para encaixar, mas apenas como ficaram quando inúmeros trabalhadores as puseram no lugar; muitas colunas de túmulos e pedras preparadas para outros usos foram misturadas nela (...) não se usou cascalho nem argamassa, mas grandes pedras quadradas e rejuntadas, presas umas às outras pelo lado de fora com grampos de ferro e chumbo.[49]

Ao proceder desta maneira, o historiador ático consagra-se, com a sua metodologia, como alguém que deu os primeiros passos na efetivação do campo histórico.[50] Nota-se o esforço de Tucídides na construção de uma história na qual o discurso narrativo

---

[47] Tucídides, 2001, p. 5, 6.

[48] Marnie, 2008, p. 363.

[49] Tucídides, 2001, p. 54, 56.

[50] Soares, 2010, p. 391.

ampara-se em evidências: funda-se, aqui, o realismo na história. Ademais, seguro desses procedimentos, o historiador grego conjectura que sua "verdade" (da narrativa) corresponde, realmente, como de fato ocorreu.[51]

Na história da guerra entre peloponésios e atenienses, Tucídides utiliza-se, também, de numerosos documentos oficiais deliberativos aos recursos e manobras empregados no conflito belicoso. Como exemplo, podemos citar as proclamações das decisões homologadas no seio da *Ekklesia* em Atenas ou na *Gerusia* espartana. O emprego desses registros foi uma inovação da historiografia grega; logo esses documentos convertem-se em fundamentos da pesquisa na constituição da história bélica. São exemplos dessa inovadora utilização as cartas transcritas do comandante Pausânias (traidor dos espartanos),[52] endereçada ao rei Xerxes e a resposta deste último[53] em agrado pelo que lhe foi oferecido pelo infiel lacedemônio. A carta de Temístocles[54] suplicando auxílio ao líder Artaxerxes e, ainda, a longa carta de Nícias, relatando dificuldades enfrentadas em Siracusa na condução do exército ateniense.[55]

Observar, também, que nesse processo de construção narrativa o historiador se utiliza de inscrições. A primeira remete à trípode de ouro em Delfos, vangloriando os feitos de Pausânias[56] sobre as hordas persas (na qual os helenos conquistaram Bizâncio). A segunda indica a lápide deste último, no templo da deusa Atena em Esparta.[57] A terceira, comemorativa dos tratados de aliança com os lacedemônios e Argivos.[58] A quarta, relativa ao

---

[51] Tucídides, 2001, p. 14.

[52] Ibid., p. 76.

[53] Tucídides, 2013, p. 173.

[54] Tucídides, 2001, p. 81, 82.

[55] Ibid., p. 424-426.

[56] Ibid., p. 78.

[57] Tucídides, 2013, p. 181.

[58] Tucídides, 2001, p. 327.

testemunho de governo do tirano Pisístratos[59] e, a última inscrição, a homenagem póstuma à Arquédice, filha do tirano Hípias.[60] O historiador ático nos fornece em sua narrativa as contribuições tributárias, seja em ouro ou em naus, estipuladas pela cidade-Estado de Atenas sobre seus aliados.[61] Também, informa-nos com precisão o montante financeiro disponível (no início da guerra) nesta última *pólis*.[62] Mostra-nos em detalhes a distribuição e destinação dos recursos estatais seja em aquisição de navios ou em serviços especiais.[63] O historiador ressalta ainda a época que instituíram impostos sobre bens imóveis[64] com a intenção de obter mais recursos e sufocar os Mitilenos, de forma rápida.

Com efeito, de posse dos documentos oficiais foi possível a Tucídides demonstrar a grandeza vultosa mobilizada de ambos os lados. Nesta mesma linha de pesquisa o autor enumera a frota espartana, seguramente em quinhentas naus;[65] além disso, desvela a diplomacia entre as Cidades envolvidas e lista o nome dos membros correligionários da Liga Ateniense, assim como as do Peloponeso.[66]

Portanto, a análise e a compreensão das fontes documentais na esfera estatal, expressos por Tucídides, permitem ao leitor fazer um domínio acerca do universo das *póleis*. Com esse objetivo, Tucídides seleciona e faz listar os magistrados atenienses (*arcontes*),[67] e os (*éforos*)[68] espartanos e de muitas outras Cidades

---

[59] Ibid., p. 387.

[60] Ibid., p. 390.

[61] Tucídides, 2013, p. 129.

[62] Tucídides, 2001, p. 96.

[63] Ibid., p. 103.

[64] Ibid., p. 163.

[65] Ibid., p. 92.

[66] Ibid., p. 93.

[67] Ibid., p. 73, 74 (*Arconte*, "aquele que está à frente").

[68] Ibid., p. 50 (*Éforos* "vigilante")

quando estes operaram um tratado por cem anos.[69] A história de Tucídides nutre-se de uma parcela significativa dos registros oficiais que proliferavam na Atenas do século V a.C. O esforço do autor consiste em caracterizar o espaço público como palco dos acontecimentos, com matéria primordialmente textual. Logo, sua prática historiográfica está repleta de dados, concebidos como fontes: eis um dos aspectos de sua objetividade. O realismo na narrativa histórica tucidideana revela *a priori* a grandeza de Atenas, em uma legítima história política.

Outro traço importante da historiografia tucidideana encontra-se em seus discursos. Para Tucídides, ao renunciar às falas apaixonadas presente nos informes coletados, buscou-se reconstruir um *lógos* em seu próprio contexto de confronto. Ao nos depararmos com os discursos tucidideanos, evidencia-se que eles se dão em um espaço de luta; daí a importância de sua experiência como estratego e a sua vivência arraigada de influente membro da política ateniense. Outro fato deve-se levar em consideração ao analisarmos seus discursos: a posição social ociosa em decorrência do exílio, somada ao fato da plena disposição do autor em informar-se da realidade dos debates. [70]

Observa-se que o próprio autor estava presente em alguns discursos como testemunha ocular (*opsis*), mesmo que sendo "difícil recordar com precisão rigorosa".[71] Já em relação a outros, Tucídides após selecionar fontes de sua confiança, os reproduziu "com as palavras que (...) os diferentes oradores deveriam ter usado considerando os respectivos assuntos e os sentimentos mais pertinentes à ocasião em que foram pronunciados".[72] Igualmente,

---

[69] Ibid., p. 326, 327.

[70] Observar que Tucídides enfatiza as dificuldades advindas na confecção da obra (a memória falível na recordação dos discursos e a tarefa laboriosa na apuração dos fatos – que realmente aconteceu - dada a partidarização dos participantes do evento) tudo isso, nos leva a crer que o historiador tenha escrito sua história por partes e, depois, transformado em um todo.

[71] Tucídides, 2001, p. 14.

[72] Idem.

ao primar por esclarecer o desenrolar dos fatos, Tucídides nos transmite um senso de realismo ao "reproduzir" as intenções dos sujeitos mentores das ações.[73] Logo, apreende-se que, quando era impossível asseverar o que de fato tinha sido enunciado, o ateniense tentava manter-se "(...) o mais próximo possível do sentido geral das palavras realmente pronunciadas".[74] Entende-se que os discursos são a verossimilhança do que de fato ocorreu; ao serem escritos devem possuir uma unidade coesa no contexto da obra. Este é o entendimento de João Aquino:

> Os discursos, diálogos e fatos (são) exposições de uma lógica, de um encadeamento de ações e acontecimentos que ele, antes, já compreendera; portanto, as falas e ações dos personagens apresentam-se já alinhados segundo essa inteligibilidade articulada, na qual quase nada é casual.[75]

Assim, também interpreta Jeanne Gagnebin:

> Tucídides escreveu (...) segundo a ordem das razões históricas, como faria um filosofo político ou um observador psicológico, e não como um cronista, confiando em suas lembranças. Na ordem dos discursos (...) prevalece, portanto, o critério racional da conveniência e da verossimilhança, amparado por uma análise da conjuntura política e da natureza psicológica do orador.[76]

Portanto, esta é a lógica narrativa dos discursos para Tucídides; esquecidas as palavras pronunciadas pelos diversos atores históricos, o autor - de acordo com Jacqueline de Romilly - aplicou nesses discursos um encadeamento lógico de ações. Nas palavras do próprio Tucídides, o discurso na obra histórica deve reproduzir a forma "como me parecia que cada um poderia ter

---

[73] Neste caso, ver especialmente *O mundo de Atenas*, de Luciano Canfora. Aqui, o historiador italiano contesta a veracidade de muitos discursos da obra de Tucídides.

[74] Tucídides, 2013, p. 29.

[75] Aquino, 2006, p. 38.

[76] Gagnebin, 2005, p. 26.

falado o que era mais pertinente a respeito das situações que se apresentavam" (*hos d`àn edókoun moi hékastoi perì tôn aeì parónton tà déonta málist' eipeîn*).[77] A voz desses oradores, na obra tucidideana, faz parte de uma construção intencional de acontecimentos constituídos como fundamento dos próprios personagens em diversas situações.

Na conhecida *Oração fúnebre* ou discurso fúnebre de Péricles,[78] um dos primeiros discursos reconstituídos, Tucídides demostra todo o esplendor das tradições vividas na *pólis* ateniense. Compreende-se através do discurso periclesiano, o valor dos cidadãos para a democracia direta, assim como é possível conhecer a forma constitucional (*politeia*) que vivificava a Cidade em sua "época de ouro".

Da mesma forma é possível perceber a oposição das duas vertentes políticas da *pólis* espartana, através dos discursos de Árquidamo e do *éforo* Stenelaídas.[79] Tucídides nos apresenta as duas visões antagônicas: este último, favorável à guerra por extensão elementar de Esparta; o primeiro, contrário à guerra por reflexão sobre os males advindos de hostilidades anteriores (e a extensão dos recursos dos inimigos atenienses). Todavia, os discursos desses sujeitos históricos compõem um sistema de racionalidade e inteligibilidade; são perspectivas políticas adversas que no confronto, devem mostrar a cena geral do acontecimento.

Considerações finais

A transição de uma civilização oral para uma cultura da escrita não pode por si só apagar as heranças (Homero, aqui, deve ser lembrado) do passado expressos nos discursos demonstrativos. No passado, o *mythos* esteve amplamente associado ao conceito de

---

[77] Apud Romilly, 1998, p. 153.

[78] Tucídides, 2001, p. 108-114.

[79] Tucídides, 2001, p. 46-50.

(*aletheia*), uma vez que o mundo mitológico era o fundamento do poder (como no caso de Micenas), via costume (*thémis*).[80] Com o fim do regime palaciano, toda uma forma de vida social, centrada em torno do rei (*anax*), segundo Vernant, cedeu espaço para a formação da Cidade (*pólis*).[81] Neste momento, a Cidade representará esse novo modelo societário onde ocorrerá o advento do espaço político. Exatamente na *ágora*, o discurso racional (*lógos*) adquiriu certa autonomia em relação ao mito. Este não desapareceu dos discursos (e das narrativas), muito menos foi relegado ao segundo plano. Compreende-se que o *mythos* (enquanto imagem de mundo) teve um concorrente nas diversas formas secularizadas da época de Tucídides.

Neste período histórico de atuação de Tucídides, o mistério não deixou de estar presente como tema de debate em praça pública; ao mesmo tempo a palavra-secularizada adquiria força de argumentação.[82] Nesse sentido, podemos conjecturar (por um lado) que o ceticismo tucidideano o levou a conceber o homem como responsável por suas ações. Já em relação aos tempos pretéritos, mesmo considerando os erros dos poetas, o mito trazia consigo algumas verdades.

Uma das grandes inovações de Tucídides consiste no fato de conceber a história (como saber) na dimensão da narrativa (escrita), desconfiando da oralidade. A história como narrativa (escrita) pensa em um leitor relativamente afastado, distanciado. Percebe-se, com isso, que Tucídides avança no sentido de um pensamento racional quando marca sua objetividade na narração e ampara-se em documentos oficiais.[83] Logo, nota-se que o objetivo de Tucídides não é privar o leitor de senso crítico; de posse da

---

[80] Vernant, 2016, p. 24.

[81] Ibid., p. 54.

[82] Vernant, 1990, p. 461.

[83] Pires, 2003, p. 105.

escrita (*gráphein*), desejou que todos tivessem "uma ideia clara dos eventos ocorridos".[84]

Ao estabelecer limites geográficos e cronológicos para os fatos estudados, a narrativa de Tucídides procurou constituir sua história digna de confiança. Contudo, pode-se constatar ainda a presença de uma tradição mítica, algo comum à época do historiador. Desta forma, recomenda-se certa cautela ao apreendermos a historiografia de Tucídides. Podemos interrogar: está em curso, aqui, um novo modelo interpretativo para a história? Ao longo de muitos séculos construiu-se uma representação de Tucídides como o historiador que fundou a história científica (*epistéme*), sobretudo fornecendo elementos salutares para reger as fontes. Sabe-se, principalmente pelos trabalhos de Vernant, que este espírito questionador é proveniente do ambiente de secularização da *pólis* ateniense. Entretanto, nota-se que as influências da tradição helênica fornecem a Tucídides os ideais da grandiosidade da memória. Isto se estabelece no objeto (a guerra); através dos homens de feitos maravilhosos por modelos de sujeitos históricos (Minos, Pélops, lestrigônios, etc.). O historiador também busca uma perenidade, como exemplar de utilidade para momentos em que acontecimentos semelhantes ocorressem, segundo a natureza fixa e imóvel do homem.[85] Assim, o estilo interpretativo de Tucídides, sob a influência da tradição existente na *pólis,* (na dimensão temporal passado) segue uma orientação por uma objetividade ainda nascente:

> Tucídides pratica uma disciplina que está dar os primeiros passos como prática na história do pensamento ocidental; um gênero ainda à procura do seu lugar entre a "ciência" e a literatura (principalmente a retórica, com quem mantém uma relação ambígua). Por um lado, está ainda muito presa aos gêneros trágico e retórico, onde vai beber os discursos políticos, as

[84] Tucídides, 2001, p. 15.

[85] Tucídides, 2001, p. 15, 198

> técnicas de composição dramática, a força deíctica e ecfrástica, o efeito catártico e persuasivo; por outro lado, manifesta um desejo veemente de se demarcar destes gêneros ficcionais e das *Histórias* de Herótodo: dos seus devaneios fantasiosos - próprios para discurso oral, dos excessos de linguagem e do descuro da verdade. A prosa tucidideana é já uma crisálida a tentar evolar-se do casulo da tradição mítica e ficcional urdida por poetas, oradores e logógrafos, a ganhar asas que a levem pelos caminhos mais seguros da objetividade, do rigor, da imparcialidade e da verdade, encontrando na escrita e no racionalismo grego uma poderosa rampa de lançamento. O texto de Tucídides caminha nesta tensão entre a *epistéme* grega e a *mimesis* literária; pretende dizer a verdade sob os constrangimentos da exatidão (*akribeia*) e ao mesmo tempo moldar o seu texto de tal forma que ele seja a própria guerra, a figura do horror.[86]

Assim, temos que lembrar que o século V a.C. em Atenas se constitui como um campo de debates e da tentativa de persuasão (*peithó*), principalmente na fase da democracia. Nesse sentido, Soares menciona: "(...) a retórica ensina a fazer ver com os olhos da mente (*enargeia*), ensina a construir imagens com as palavras, a pôr sob os olhos de forma intensamente real, para persuadir, sensibilizar e mobilizar o auditório (*ekphrasis*)".[87] Tucídides não se distancia dessa lógica, uma vez que "quando toca a transmitir a violência e o horror da guerra, nada melhor do que explorar os recursos da retórica para criar paixão (*páthos*) e induzir refiguração".[88]

---

[86] Soares, 2010, p. 16.

[87] Ibid., p. 573.

[88] Ibid., p. 574.

4

A temporalidade em Tucídides

Dagmar Manieri
Domingos Wilson P. da Costa

> *O homem é assombrado pela vastidão da eternidade! Então perguntamos a nós mesmo, irão nossos atos ecoar através dos séculos? Estranhos ouvirão nossos nomes muito depois de termos partido? E, imaginarão quem fomos? O quanto lutamos bravamente? O quanto amamos intensamente?* [1]

Uma das interrogações que compete ao historiador estudar é a forma como experienciamos o tempo em nossa vida. Essa forma de "experiência" também apresenta uma historicidade. Assim, pode-se concluir que uma das tarefas da história (como saber) é estudar as diversas temporalidades em seus objetos de época. A temporalidade é uma forma de representação social; ela deve ser pensada como uma tentativa (consciente ou não) dos homens em dotar o movimento da vida social de sentido (temporal). Por isso a narrativa histórica se proclamou, em diversos historiadores, como a verdadeira história. Sobre esta ideia, Soares esclarece: "(...) sem tempo não há narração e sem narração não percebemos o tempo, porque o tempo pede para ser narrado; tempo e narração são interdependentes".[2] Nesse sentido, o historiador contemporâneo trabalha a história científica/erudita, objetivando ofertar ao leitor

---

[1] Do filme *Troia* (2004), de Wolfgang Petersen. E.U.A., 2004.

[2] Soares, 2016, p. 217.

uma imagem do tempo que, em sua maioria, se expressa como um conjunto de experiências vividas pelos grupos humanos.

Se apreendermos a afirmação de Marc Bloch de que a história é a "ciência dos homens, ou melhor, dos homens no tempo",[3] certifica-se que os atributos (narrativa/tempo) estão unidos. A história teria como objeto os homens em sua dimensão temporal; esse objeto, por sua vez, seria uma forma de dotar as experiências humanas de sentido.

Jacques Le Goff, por exemplo, na obra *Em busca do tempo sagrado* dedica-se ao estudo de uma forma temporal na Idade Média. Nesta temporalidade, o divino, bem como os anseios e temores dos homens fazem parte de um complexo que o historiador dos *Annales* denomina de "maravilhoso": "(...) O tempo buscado por Tiago de Varazze é um tempo maravilhoso. Tudo que faz é alimentar com talento e imaginação (...) [as] pessoas que buscam achar na terra aquilo que ele evoca, faz com que elas admirem essas coisas e esperem alcançar o Paraíso".[4] Dessa forma, a representação do "maravilhoso" já implica em uma espécie de "gosto" temporal, na qual os seres humanos históricos dão sentido às suas vidas.

A representação do passado na *História da Guerra do Peloponeso*

Após breve exposição do seu objeto de estudo, Tucídides inicia sua escrita pelo passado. Os primeiros dezenove capítulos, conhecidos como arqueologia, são dedicados inteiramente ao estudo/investigação (*historiai*) do passado; nesta seção, o historiador seleciona, recorta e reconstrói um longo período (que não teve contato visual ou mesmo testemunhas). Inicialmente, revela ser impossível obter informações seguras de um passado

[3] Bloch, 2001, p. 7.

[4] Le Goff, 2017, p. 267.

longínquo; por isso, essa forma de conhecimento se traduz como indícios (*tekméria*) transmitidos pela tradição oral, tradições locais, poesia épica (*Ilíada* e *Odisseia*), remoções tumulares e observação de monumentos do período heroico. Sua apreciação é que esse período não está à altura dos grandes (*mégas*) acontecimentos do presente.[5] Esse caminho já indica que por falta de referências confiáveis e uma representação um tanto negativa dos primitivos helenos, o passado surge como uma forma temporal inferior.

A fórmula tucidideana para reconstrução desses espaços de tempo (*khrónos*) reside nas suposições: "parece-me" (*dokeî dé moi*) e "parece" (*dokeî*) nas deduções pessoais; "penso eu" "creio eu" "como se pode deduzir" "em minha opinião" e possibilidades, como a verossimilhanças (*eikóta*), "seja como for" "presumivelmente".[6] Nota-se que Tucídides não tinha em mãos os documentos ou arquivos (para além das fontes mencionadas acima) que lhe se pudesse ser útil (*ophélimon*) para reconstituir a história de dois séculos pretéritos à Guerra do Peloponeso.

Logo, por não poder empregar seu método *autopsia* (observação direta dos acontecimentos) em relação ao passado, Tucídides limita suas pesquisas; ele comenta sobre o "indício" e a "evidência" ("segundo as minhas pesquisas", em sua expressão),[7] para fazer ver a "verdade" de acordo com a sua convicção: "(...) ninguém erraria se mantivesse o [mesmo] ponto de vista de que os fatos na antiguidade foram muito próximos de como os descrevi".[8]

Reinhart Koselleck em *Estratos do tempo* analisa as particularidades metodológicas da obra de Tucídides. Koselleck faz uma reflexão sobre a dimensão temporal, evidenciando as três extensões temporais: curto, médio e longo prazo, sempre em relação à *História da Guerra do Peloponeso*. Koselleck identifica

---

[5] Tucídides, 2001, p. 1.

[6] Soares, 2016, p. 512.

[7] Tucídides, 2001, p. 13.

[8] Ibid., p. 14.

uma mudança de experiência oriunda da transformação que Tucídides realiza na história, até então associada ao historiador Heródoto. A metodologia inovadora de Tucídides permitiu uma reconstrução do passado distante (de longa duração) de modo argumentativo, levantando hipóteses de ordem econômica, demográfica, arqueológica e, sobretudo, política. Mas, essa mudança não constituiu uma transformação de forma absoluta no fazer histórico, sem que houvesse certa continuidade com os registros disponíveis até então (por exemplo, fonte oral), enquanto acervos de experiência anterior.[9] Segundo Koselleck, essa nova experiência tucidideana tinha como motivação estruturar o andamento da pré-história helênica até as Guerras Médicas, ou seja, apenas para mostrar as linhas macros de evolução de poder: "(...) Tucídides compôs seu proêmio diacrônico para deduzir de sua gênese o potencial de conflito e a constelação de poder da Guerra do Pelopones".[10]

A reformulação consciente de uma metodologia histórica foi o grande feito de Tucídides. Para Koselleck houve a aplicação da razão sofística contra as experiências e tradições antigas (que Heródoto não ousou questionar). Logo, a razão grega diminuiu sensivelmente o sentido religioso vinculado ao mito, redimensionando o relato retrospectivo em que vários sujeitos históricos se relacionam.[11] Ainda, descrevendo o mérito tucidideano, Koselleck reafirma o método de desmascaramento e desencantamento inquirido aos fatos pelo ateniense que a partir de então, passou a orientar toda reformulação histórica. Certamente que há uma fenda considerável entre Tucídides e Heródoto; isto se deve, em grande parte, pela operação historiográfica do primeiro em relação ao segundo. Contudo, é preciso levar em consideração o "Iluminismo" grego do séc. V a.C., ou seja, seu potencial de conter

---

[9] Koselleck, 2014, p. 50, 51.

[10] Ibid., p. 237.

[11] Ibid., p. 52.

todo o elemento mitológico até então presente no consciente helênico.

Apesar da secularização presente à época de Tucídides, nota-se neste último a ausência de diferenciação entre o "tempo dos homens" e "tempo dos deuses" na dimensão passado. Tucídides trabalha as fontes mitológicas (*mythodes*) como tempo dos homens. Entretanto, por falta de "critérios seletivos" o passado remoto é expresso pela presença (sem questionamentos) de algumas figuras: Minos, o primeiro a possuir uma armada; Agamêmnon, herdeiro de Atreus; Teseu, o unificador das raças (*génos*) atenienses; Euristeus, rei de Micenas; Perseus, rei dos helenos antes de Pélops; Hélen, o patriarca dos áticos; Aquiles e seus comandados da Ftiótida; Héracles e seus descendentes espartanos e, por fim, os gigantes ciclopes e lestrigônios, primeiros habitantes da Sicília.[12]

Ao ignorar os níveis cultural e religioso, Tucídides reconstrói a história do princípio helênico através do tema da pobreza (*éndeia*). Em sua interpretação, nesta época não havia movimento comercial e nem relações seguras, seja por terra, seja por mar, nem reservas de dinheiro (*periousías ékhontes*), muito menos as muralhas. Isso gerou um clima de incerteza e uma desordem (*ataksía*) que impediu a formação da *pólis* e a constituição de uma força comum. Logo, esses homens do passado não realizaram algo grandioso antes da Guerra de Tróia.[13]

Nos Capítulos que seguem, Tucídides comenta que é através da "armada" que Minos adquire o domínio dos mares e, consequentemente, o acúmulo de riqueza (*ploytos*). Com a sua "frota", deu-se o desenvolvimento da marinha e os habitantes das cidades costeiras passaram a dedicar-se ao comércio e adquirir reservas de dinheiro (*periousías ékhontes*). Ao pensar na patrulha constante do mar Egeu pelos atenienses no século V a.C., Tucídides

---

[12] Tucídides, 2001, p. 355.

[13] Ibid., p. 3.

afirma que Minos tornou a navegação mais segura por ter expulsado os malfeitores das ilhas. Nesse contexto, as *póleis* litorâneas estabeleceram longas "muralhas" e, em decorrência disso, adveio a estabilidade. Os atenienses, evidentemente, foram "os primeiros a desfazer-se de suas armas e, [adotar] um modo de vida mais ameno, mudaram para uma existência mais refinada".[14] Nesse quadro traçado por Tucídides, era natural que o poder residisse em mãos dos poderosos, constituindo um meio para esses últimos e uma forma de proteção para os mais humildes.[15] Como enfatiza o historiador grego, "os habitantes mais fracos se mostraram inclinados a submeter-se à dependência dos mais fortes, e os mais poderosos, com seus recursos aumentados (reservas de dinheiro)"[16] sujeitavam as cidades menores. Assim, os recursos que possibilitaram a Agamêmnon reunir uma expedição contra Tróia (*Ílion*) era proveniente do poder naval (marinha) e da herança real de Pélops. Mesmo assim, embora o rei micênico tenha tido recursos para se lançar contra os troianos, esse evento jamais poderia ser maior que a Guerra do Peloponeso. Esta é a razão para a qual o historiador lança dúvidas sobre as fontes (históricas) poéticas: "(...) recusar-me a crer que a expedição contra Tróia tenha sido tão grande quanto os poetas afirmaram e a tradição ainda repete".[17] Em sua conjectura (*eikasía*) a guerra troiana fora excepcionalmente menor que a do Peloponeso.

Verdadeiramente, um poder marítimo (*talassocracia*) possibilitava o desenvolvimento do comércio, sendo este último o elemento que traria os recursos para a formação do "tesouro". Essas riquezas, por sua vez, associavam-se à estabilidade proveniente da construção de uma muralha. Tais atributos (frota,

---

[14] Ibid., p. 4.

[15] Romilly, 1998, p. 169.

[16] Tucídides, 2001, p. 6.

[17] Ibid., p. 7.

tesouro e muralha) propiciaram a subjugação de outros povos, resultando em uma força sólida (império).[18]

A grandeza do presente (de Atenas) transforma-se em uma espécie de teoria da história tucidideana, utilizada na leitura do passado.[19] Nesse sentido, os acontecimentos do passado são inferiorizados em comparação à grandeza (*megála*) do presente. Por essa razão, as Guerras Médicas e todo o seu longo período de conflito com os persas, Micenas, Tróia ou qualquer outra Cidade pareceram insignificantes em relação à Guerra do Peloponeso.[20]

Na rota desse empreendimento, após a resolução dos distúrbios pela fixação e migrações (*metanastáseis*), os helenos construíram "frotas" e dedicaram-se a atividades marítimas, tornando a Grécia (*Hellas*) mais forte. Com esse pensamento, a riqueza ("opulência") adquirida pelos gregos estava essencialmente no domínio dos mares (*talassocracias*), ao se exercer uma espécie de autoridade (*arché*) com uma armada.

Tucídides comenta que "(...) por terra (...) não houve guerras por meio das quais aumentos consideráveis de poder fossem obtidos",[21] apenas conflitos de vizinhos de forma isolada. Logo que situa os coríntios como ricos comerciantes, o historiador enumera: os Iônios, Polícrates, o tirano (*týrannos*) de Samos, Ciros, o primeiro rei dos persas e os tiranos da Sicília como detentores de poderosas frotas. Após esses eventos, os tiranos usurpadores do poder em Cidades helênicas são alvos do historiador; porém, como não realizaram nenhum empreendimento digno de menção, foram logo destituídos pelos lacedemônios. Dessa forma, a narrativa constrói a história da marinha enquanto fenômeno gerador de riquezas e poder: seja a *pólis* detentora de uma esquadra ou a

---

[18] Hartog, 2003, p. 58, 59.

[19] Sobre esta ideia, ver especialmente uma passagem de Michel de Certeau: "O passado é, também, ficção do presente" (Certeau, 2017, p. XXIII).

[20] Tucídides, 2001, p. 15.

[21] Ibid., p. 11.

evolução dos mecanismos empregados nas naus. Tucídides confirma: "(...) aqueles que se empenharam em constituí-las [frotas] adquiriram um poder considerável, seja pelas rendas [dinheiro] obtidas graças a elas, seja pelo domínio sobre outros povos".[22] Nesse ponto, já se observa a mesma linha de raciocínio utilizada, pois se evidencia a caracterização do poder (*krátos*) naval ateniense e sua fonte de renda nos tributos dos "aliados".[23]

Tucídides, por esse panorama, concedeu uma grande importância ao tempo presente. Para ele, esta dimensão temporal era a única que poderia fornecer uma história genuinamente objetiva (e, por isso, confiável). Sobretudo, o historiador constrói uma narrativa sustentada na *aletheia* de coisas que presenciou (*ópsis*) e ouviu, sendo que o *ópsis* teria maior valor como patrimônio escrito (*ktêma syngraphé*). Isto ocorre porque aquilo que foi "presenciado" não está sujeito à instabilidade dos indícios.[24] Com um maior potencial para inquirição de seus testemunhos coetâneos, o historiador constrói seu relato motivado pela exatidão (*akribeia*) de uma fonte contemporânea (*autopsia*). Neste processo investigativo, justifica-se a tese da grandeza/importância da guerra presente: "(...) ficará provado (...) que a presente guerra terá sido mais importante que qualquer outra ocorrida no passado".[25] Por esse raciocínio, o passado longínquo não representa mais que uma origem da situação política do presente, motivo pelo qual a narrativa de dois mil anos de história helênica transcorre em pouco mais de dez páginas denominadas de "arqueologia". Isto explica a ideia de que as experiências (*empeirías*) do presente pudessem (por paralelismo) ser o princípio explicativo na reconstrução do passado.[26] Tucídides, por exemplo, ao buscar essa

---

[22] Idem.

[23] Romilly, 1998, p. 170.

[24] Hartog, 2014, p. 313, 314.

[25] Tucídides, 2001, p. 14.

[26] Jaeger, 2013, p. 443.

dimensão grandiosa do presente, escreve: "Em muitos outros pontos poder-se-ia apontar semelhança entre o antigo regime de vida dos helenos e dos povos bárbaros de hoje".[27]

Sobre a criação das colônias, o autor comenta: "(...) os atuais Beócios (...) foram expulsos de Arne pelos Tessálios sessenta anos após a captura de Ílion".[28] Do mesmo modo, os dórios, também, ocuparam o Peloponeso "oitenta anos após a guerra" (entre 1100 e 1000 a.C.). Conclui o historiador que todas essas colônias foram fundadas após a Guerra de Tróia; consequentemente, pelo estabelecimento em ilhas, tais povos se ocuparam de atividades navais, fato pontuado com a datação por Tucídides. Corinto foi o primeiro lugar em toda a Hélade onde foram construídas triremes. Amínocles fez quatro naus para os sâmios "trezentos anos antes do fim da presente guerra" (em 704 a.C.). Logo, a mais antiga batalha naval de que se tem notícia foi travada entre os coríntios e os corcireus; isto ocorreu "duzentos e sessenta anos antes da mesma data" (em 664 a.C.).[29] Mais tarde, os iônios construíram uma frota (em 559-529 a.C.) que derrotou Ciro, rei dos persas. Polícrates, o tirano de Samos "no tempo de Cambises" (532-522 a.C.) foi forte em poder naval e dominou certo número de ilhas, entre as quais Rêneia.

Tucídides de forma frequente utiliza expressões como: "não muitos anos após", "mas não muito tempo depois", "pouco depois". Ao atribuir uma pequena importância às guerras com os persas, ele assinala: "(...) travou-se a batalha de Maratona (490 a.C.) entre os atenienses e os persas e "dez anos após" (480 a.C.) o Bárbaro voltou à Hélade com suas hostes enormes para tentar escravizá-la". Além disso, as hostilidades com os persas se resumem a só quatro combates, dois navais (Artemísion e Salamina) e duas batalhas terrestres (Termópilas e Plateia).

---

[27] Tucídides, 2013, p. 11.

[28] Tucídides, 2001, p. 9.

[29] Ibid., p. 10.

Tucídides volta ao passado[30] para legitimar/testemunhar seus elogios ao presente: a ascensão do império marítimo ateniense que inspirava temor aos lacedemônios. Em sua demonstração, o historiador narra as experiências que fizeram de Atenas um império por excelência nos anos entre a retirada de Xerxes e o início da Guerra do Peloponeso (*pentekontaetia* - 479-432 a.C.). Sobre a cronologia, Tucídides desfere uma série de objeções aos seus antecessores; segundo ele, essas narrativas não apresentavam exatidão: "Resolvi fazer uma digressão para escrever sobre estes assuntos porque este período foi omitido por todos os meus predecessores (...). Helânicos tratou dele (...) sem exatidão na cronologia".[31] Entretanto, o modelo cronológico de Tucídides ainda é incerto. São frequentes as expressões: "Depois disso", "algum tempo depois", "naquela ocasião", "logo depois", "ao mesmo tempo", "naquela época", "em seguida a esse evento", "mais ou menos na mesma época", "também naquela época", "sessenta e dois dias depois", "não muito tempo depois". Já em relação às fontes, Tucídides faz menção às cartas, como também se utiliza do dístico da trípode erguida em Delfos,[32] inscrições em lápides[33] e monumento funerário.[34]

A narrativa do período (*pentekontaetia*) não se prende ao estudo de um caso em específico, mas segue determinando os episódios que trouxeram a Atenas a possibilidade de ser uma autoridade hegemônica do mar Egeu, bem como das várias Cidades em seu entorno. A exposição do relato tucidideano é a mais plena realização (*enteléquia*) do ponto de vista do poder

---

[30] O historiador faz mais duas voltas ao passado na obra; a primeira digressão (*prosthéke*) é no livro II, 15 (para explicar sob quais condições deu-se o sinecismo das aldeias (*kômai*) áticas sob os reinos de Cecrops, Erecteu e Teseu na formação da *pólis* Atenas) e a segunda em VI 54-59 (é para estabelecer a narrativa correta acerca dos pisistrátidas e Harmôdios e Aristógiton no fim da tirania ateniense).

[31] Tucídides, 2001, p. 58.

[32] Tucídides, 2013, p. 175.

[33] Ibid., p. 181.

[34] Tucídides, 2001, p. 82.

(tesouro, muralha e frota) e da consciência política do seu autor. Por outro lado, permite que o leitor tenha um panorama do império naval ateniense, pouco antes da guerra. A reconstrução de Atenas e das muralhas sob os designíos de Temístocles; substituição de Pausânias no comando dos helenos coligados; instituição das contribuições, em 476 a.C. e depois transformada em tributos (*foros*); captura de Êion, Squiros e da ilha de Náxios, em 466 a.C.[35]

Para Koselleck, as narrativas dos cinquenta anos que precederam à Guerra do Peloponeso, em analogia com Heródoto, inserem-se nas alterações de experiência de médio prazo.[36] Tucídides, acertadamente, ao manifestar a oposição constitucional entre as duas Cidades conflitantes naquele período, expõe o andamento específico dessas novas experiências políticas, bem como a relação beligerante inevitável dado à condução das políticas externas.

Por fim, desta narrativa das antiguidades helênicas, compreende-se como "novo" o ideal questionador de Tucídides. Nessa prática, o historiador ático estava ansioso por uma busca dos fatores econômicos, das rotas de poder e das causas políticas dos acontecimentos enquanto fenômenos demonstrativos. Aqui, constata-se uma comunhão dessas doutrinas presentes no fazer historiográfico do ateniense e as novas alternativas político-culturais vivenciadas na comunidade cívica da *pólis*. Nota-se que o passado em Tucídides é instrumentalizado para justificar uma dimensão grandiosa do presente. Os tempos longínquos, para ele, careciam dos elementos do presente (riqueza de uma *pólis*) para

---

[35] Eis alguns dos episódios descritos nesta epopeia ateniense: a primeira cidade aliada a ser escravizada e posteriormente Tásios em 465 a. C., expedição ateniense com mais de duzentas naus ao Egito em 460 a.C., construção das longas muralhas em 457 a. C. até o mar e em direção a Faléron; campanhas sucessivas por todo o mundo helênico; criação de bases longe da sua área de influência; grande batalha de Tânagra em 456 a. C., (Atenas *versus* Esparta e mais aliados de ambos os lados); Péricles em 454 a. C. derrota os siciônios; vitória contra Samos 439 a. C. e os conflitos de Córcira e Corinto em 436 a. C.

[36] Koselleck, 2014, p. 52.

emergirem como fatos meritórios de registro escrito; os poetas ainda estavam vinculados à tradição, alheios à escrita como ferramenta metodológica; logo, seus testemunhos eram duvidosos. Em algumas passagens da "arqueologia" o autor desmascara costumes vinculados à tradição; mas, ao mesmo tempo desenvolve uma boa retórica para persuadir o leitor da inferioridade do passado. Assim, os tempos recuados não comportavam informações seguras, estavam imersos em lendário famoso dos poetas e logógrafos. Porém, essa mesma dimensão temporal tornava-se necessária na medida em que ingressa no sistema de interpretação tucidideano.

A grandeza do tempo presente

O tempo presente, para o historiador ático, era por excelência o único que se poderia "caminhar em terreno seguro", pois fornecia aos homens uma melhor exatidão (*akribeia*). Tucídides procura estabelecer um distanciamento da sua prática historiográfica em relação aos historiadores da época; advertindo acerca de muitos fatos que pertenciam ao presente (cuja memória ainda não havia sido apagada pela ação do tempo). Mas, "a aversão de certos homens pela pesquisa meticulosa da verdade"[37] os levava a aceitar interpretações errôneas, simplesmente por estarem ao alcance da mão: "(...) como a ideia de que cada um dos reis dos lacedemônios dispõe não só de um voto, mas de dois, ou que entre eles há um batalhão de pitane, que não existiu em tempo algum".[38] Seguindo esse raciocínio, no início da narrativa da guerra, Tucídides anuncia: "Os eventos da guerra são relatados na ordem de sua ocorrência e sua duração é contada por verões e invernos".[39] Porém, ao prever falhas na demarcação temporal, o

[37] Tucídides, 2001, p. 13.

[38] Tucídides, 2013, p. 29.

[39] Ibid., p. 89.

autor surpreende ao utilizar em larga escala um método já elaborado em Heródoto. Anna de Almeida Prado comenta:

> A cronologia é garantida pela determinação da posição relativa dos fatos, isto é, posterioridade ou simultaneidade de uns em relação a outros, através de expressões como: "depois disso," "no inverno seguinte," "no mesmo verão," etc. a localização do tempo é auxiliada pela menção ao ano da guerra em que tal fato se deu e, quando há necessidade de uma determinação mais precisa, pela referência ao grau de desenvolvimento das plantações de trigo: "na época da maturação do trigo," "na época do cachear do trigo," "quando o trigo ainda estava verde," etc. Essas indicações forneceram ao relato uma cronologia que era suficiente para datação dos fatos dentro dos limites da guerra e válida para todo leitor grego, porque evitava os critérios de datação próprios de cada cidade.[40]

O ceticismo tucidideano marcou-se também em relação à datação que se utilizava em sua época. Tal método tinha como base a contagem de tempo pela lista de autoridades governantes em cada região. O historiador adverte sobre a ineficácia desse modelo:

> Deve-se contar o tempo de acordo com as divisões naturais do ano, e não pela lista dos nomes dos governantes em cada lugar, sejam eles arcontes ou outros que, em consequência do exercício de algum cargo, servem para fixar as datas de acontecimentos passados, no pressuposto de que tal método é mais confiável; na realidade ele não é preciso, pois um evento pode ocorrer no início de seu período de exercício do cargo, ou no meio, ou em qualquer outra fase do mesmo.[41]

Ao atuar dessa forma, observa-se em toda a obra a recorrência de datação. São frequentes, expressões desta forma: Tendo em vista a proximidade do "fim do verão"[42] ou somente no

---

[40] In: Tucídides, 2013, p. 47.

[41] Tucídides, 2001, p. 310.

[42] Ibid., p. 20.

"início do inverno" voltaram todos às suas Cidades. Ainda surgem outras expressões: "no curso daquele verão" os atenienses (...) ou durante "o mesmo verão e no início do mês lunar"; estes foram os acontecimentos ocorridos "durante o verão", após a retirada dos peloponésios da Ática.

Ciente e seguro do seu método na ordenação cronológica dos fatos, Tucídides conclui a passagem dos dez primeiros anos da guerra; a contagem do tempo por verões e invernos, adotada nesta história indicará que "houve dez verões e outros tantos invernos" nesta primeira guerra, logo "haviam-se passado dez anos e poucos dias" desde a invasão da Ática e o início da guerra. Aqui termina o relato da primeira guerra, "com seus dez anos de hostilidades" ininterruptas. "Durante todo aquele verão" os atenienses e os lacedemônios continuaram a manter relações regulares. No "verão subsequente", desde a primavera. "Naquele inverno" se realizaram os jogos Olímpicos (em 420 a.C., ou seja, a 90ª Olimpíada). "No inverno subsequente" os atenienses começaram a preparar-se com rapidez para atacar Siracusa. Assim "terminou aquele inverno, e com ele o vigésimo ano desta guerra" cuja história Tucídides escreveu até este ano.[43]

Ao relatar os episódios imediatamente à sua eclosão bélica, sempre "na expectativa de que ela seria grande",[44] Tucídides realça as múltiplas magnitudes dos fatos (*érgon*) da guerra, manifestada concomitantemente em vários pontos em decorrência dos inúmeros aliados de ambos os lados. Por essa razão, o historiador ático não abandona por completo o sistema cronológico vigente no vasto mundo grego e, marca com ênfase o início do conflito: "(...) quando Crísis completava o seu quadragésimo oitavo ano como sacerdotisa em Argos, Enésias era éforo em Esparta e Pitódoros ainda tinha quatro meses de seu período como arconte em Atenas, no décimo sexto mês após a batalha de Potideia, no início da

[43] Ibid., p. 511.

[44] Ibid., p. 1.

primavera".[45] Assim, o começo da guerra (em 431 a. C.) fora pontuado de acordo com a cronologia oficial nas três Cidades gregas mais significativas (Atenas, Esparta e Argos). Além disso, ao considerar essa ocorrência singular e portadora de uma importância em si mesmo, o ateniense evidencia o momento exato do ataque tebano em Plateia: "(...) aproximadamente na hora do primeiro sono" de acordo com a cronometria da época.

O tempo presente é o objeto de estudo do historiador ao qual anuncia que considerou seu dever relatar as ações da guerra: "(...) não as que conhecia por uma informação casual, nem segundo conjectura minha, mas somente aquelas que eu próprio presenciara e depois de ter pesquisado a fundo sobre cada uma junto de outros, com a maior exatidão possível".[46] Nesse momento, não se trata mais de construir, com bases em indícios, uma teoria apta a uma demonstração de poder, mas em buscar a exatidão (*akribeia*) nunca antes elaborada em uma obra histórica. Para atingir esse objetivo, Tucídides tinha em mente poder contar com o relato fiel das testemunhas oculares, porém encontra pela frente dificuldades com a memória (*mnéme*) falível dos homens. Esses últimos particularizam e conjecturam de acordo com as suas simpatias. Nesse caso, o próprio historiador está incluído, ao informar que "foi difícil recordar com precisão rigorosa os ["fatos relatados"] que eu mesmo ouvi ou os que me foram transmitidos por várias fontes." Logo, nos discursos (*lógoi*) e nas falas (*lexis*) proferidas sempre reside uma grau de incerteza.[47]

Ao pesquisar o conjunto de registros disponíveis, Tucídides evita os devaneios da memória. O historiador esclarece sobre sua descrença relativa aos fascínios da oralidade; para ele, este modelo estava impregnado de paixões e ambições. Portanto essa informação transmitida de boca em boca e com "histórias"

---

[45] Ibid., p. 89.

[46] Tucídides, 2013, p. 29-31.

[47] Tucídides também comenta que ouvido (*akoé*) também não era confiável como fonte histórica.

adaptadas às circunstâncias do momento não seria uma boa fonte histórica. Neste intento "desmistificador," o ateniense não se desviou nem mesmo da tradição religiosa oracular,[48] acentuando, em muitas passagens, a persistência nos atenienses em adequar concepções sagradas aos acontecimentos do cotidiano:

> Nem o próprio Pelárgicon situado no sopé da Acrópole, escapou à necessidade de ocupação imposta pelas circunstâncias, apesar das maldições que impediam tal procedimento e do verso final de um oráculo délfico proibindo-a expressamente: "É melhor o Pelárgicon desocupado". Segundo me parece, o oráculo se realizou, mas num sentido inteiramente contrário à expectativa; de fato, não foi por causa da ocupação ilícita do local que as calamidades caíram sobre a cidade, mas foi por causa da guerra que se tornou necessária à ocupação.[49] (...) As pessoas familiares com o assunto também se lembram de outro oráculo transmitido aos lacedemônios quando, em resposta à pergunta sobre se deveriam ou não ir à guerra, o deus respondeu que "se guerreassem com todo o seu poder, a vitória seria dele", acrescentando que ele mesmo os ajudaria. Viam nos acontecimentos a confirmação do oráculo, pois a peste começou imediatamente após a invasão da Ática pelos peloponésios e, não tendo atingido o Peloponeso de maneira digna de menção, castigou principalmente Atenas, passando depois para outros lugares densamente povoados.[50]

Os homens estavam sempre inclinados às vicissitudes do momento e acima de tudo, eram relutantes a uma forma de conceber os fatos com precisão. Segundo Tucídides, eles não davam importância se essas "histórias" enganosas fossem em relação à sua própria terra; negligenciavam investigá-las, contentando-se com relatos de segunda mão. Entretanto, já advertia o ateniense que esse deleite momentâneo teria sua versão dos fatos desacreditada pela realidade.

---

[48] Gagnebin, 2005, p. 26.

[49] Tucídides, 2001, p. 99, 100.

[50] Ibid., p. 119.

Para o historiador, em um primeiro momento, essa distorção poderia ser explicada pela herança poética que no passado "cantaram, adornando e amplificando os seus temas". Mas, a responsabilidade recaia também sobre "os logógrafos que compuseram as suas obras mais com a intenção de agradar aos ouvidos que de dizer a verdade uma vez que suas estórias não podem ser verificadas".[51] Porém, a história tucidideana procura expressar uma visão geral, uma narrativa fiel e aplicada de cada detalhe ocorrido (com o maior rigor possível) da guerra que foi o "(...) maior movimento (*phorâ*) jamais realizado pelos helenos, a bem dizer à maior parte da humanidade".[52] Logo, seu empenho seria de enorme valia para aqueles que desejassem uma ideia clara dos fatos ocorridos.

A busca incessante pelo entendimento (*to saphes*) dos acontecimentos cotidianos fez Tucídides - além de não registrar tudo que lhe diziam - a assumir integralmente a responsabilidade por tudo que escrevia,[53] ao selecionar e avaliar, apurando com severidade a credibilidade dos testemunhos recebidos. Ele mesmo nos assegura, em duas passagens da obra, que viveu "(...) a guerra inteira, tendo uma idade que me permitia formar [seu] próprio juízo, e segui-a atentamente, de modo a obter informações precisas".[54] Nesse intuito de pesquisar a veracidade de um fato, revela o historiador ter sido esta prática uma tarefa laboriosa. Já o fabuloso que em sua opinião era agradável ao ouvido, não poderia ser levado em consideração na escrita da história. O resultado desse trabalho narrativo com os discursos (*lógoi*) e fatos (*érgon*) é uma história (como uma visão geral) que estuda a Guerra do Peloponeso.

---

[51] Ibid., p. 14.

[52] Ibid., p. 1.

[53] Momigliano, 2004, p. 70.

[54] Tucídides, 2013, p. 313.

Sobre o método, Koselleck assegura que houve uma singular mudança de curto prazo em Tucídides. A maneira específica de sua abordagem dos fatos contemporâneos suprimiu a tradição ao expressar o fator político. Para Koselleck, ao aplicar o efeito de desencantamento e desmascaramento como instrumento argumentativo, o historiador ateniense desvelou uma verdade histórica que permanece, até hoje, ligada ao seu nome: o arquétipo de uma escrita realista. Para afirmar seu raciocínio, Koselleck caracteriza a abordagem tucidideana do tiranicídio de Híparcos por Harmôdios e Aristógiton: ao desmascarar e despolitizar o assassinato do tirano, ele o insere unicamente como um crime de motivação passional.

Nesse sentido, no tempo presente, nota-se uma reformulação metodológica de apreensão desencantada das tradições helênicas. Vê-se no texto uma elevada compreensão antropológica (*anthópinon*) que transcende as experiências anteriores. Com efeito, o caráter cético que Tucídides escreve as acusações de maldição de ambos os lados (pouco antes da guerra)[55] demonstra o quanto o ateniense estava apartado da fé religiosa nos deuses. Ainda pode-se acrescentar a menção desencantada da expedição ateniense às ilhas de Éolos, em que os lipareus, habitantes de Hierá, alimentavam a crença (*oíesis*) de que a forja de hefestos estaria em sua ilha;[56] justificando para isso a saída constante de fogo (*pyr*) à noite e fumaça de dia. Nada reporta em relação à fé em que se vangloriavam os corcireus de habitarem a mesma ilha dos antigos feácios.[57] Em relação ao oráculo que proibia expressamente a ocupação do pelárgicon em Atenas, Tucídides desdenha desta versão ao atribuir uma causa (*aitía*) diferente ao flagelo que grassou a Cidade. Assim, essa consciência metodológica refratária ao elemento religioso, seletiva para com os

---

[55] Tucídides, 2001, p. 73.

[56] Ibid., p. 202.

[57] Ibid., p. 17.

testemunhos e fatos, bem como inovadora nas explicações e experiências antropológicas, contribuiu para efetivar um campo mais seguro para a prática da história. Por isso pode-se afirmar que Tucídides foi influenciado pelas correntes de pensamento que pensam as causas da natureza (*phýsis*) com um rigor racional. Neste sentido, Koselleck enfatiza:

> Certamente, essa abordagem - até hoje insuperável - se deve a um processamento específico da experiência da política grega no século V a.C. que mostrou a influência recíproca e o confronto entre religião e iluminismo sofístico, entre a grande potência persa e as cidades-Estado, entre as liberdades dos cidadãos e a pluralidade constitucional, entre estabelecimentos coloniais e alianças, entre poder econômico e moral, entre direito e proveito. Tucídides obteve disso um benefício metodológico que consistia em determinar permanentemente a diferença entre agir e falar, entre *lógoi* e *érgon* (...) na tensão reflexiva que rege a fala (*lexis*) e a ação (*práxis*), o discurso (*lógoi*) e a opinião (*dóxa*), a linguagem e a realidade, e que assim, somente assim, constitui a história.[58]

Em *História da Guerra do Peloponeso* persegue-se uma visão geral em uma perspectiva realista. Mas sabemos que isto não é possível em história.[59] Na prática, a história em Tucídides apresenta uma perspectiva do ponto vista ateniense; isto explica os elogios e críticas do historiador aos líderes da Cidade.

Ao relatar o destino de Temístocles e Pausânias - que ele denomina de "os helenos mais ilustres de seu tempo" - o historiador elabora um elogio ao primeiro. Ao exaltar a sagacidade natural, a perspicácia nas rápidas deliberações, Tucídides fazia do seu conterrâneo Temístocles um homem superior a todos.[60]

---

[58] Koselleck, 2014, p. 54.

[59] Edward Carr comenta que da "impossibilidade de uma objetividade total" em história (2006, p. 156). Já Jacques Le Goff enfatiza que embora o objetivo do estudo histórico tenha sido "uma história global ou total", na medida em que houve o desenvolvimento da história como "corpo de disciplina científica", ficou evidente que ela "deve encarnar-se em categorias que pragmaticamente a fracionam" (Le Goff, 2010, p. 46).

[60] Tucídides, 2013, p. 185.

> Com efeito, Temístocles era um homem que demonstrava seu valor natural da forma mais evidente e, por isso, mais que qualquer outro, merecia uma admiração excepcional. Dada a sua inteligência singular, que não se devia ao estudo nem por este fora aperfeiçoada, ele se destacava pela capacidade de formular, diante dos problemas mais imediatos, a melhor proposta, valendo-se de uma reflexão rápida; no que se referia ao futuro, sempre apresentava as ideias mais acertadas em relação às perspectivas mais distantes. Além disso, possuía a habilidade de expor aos outros, com clareza, as questões que lhe eram familiares, e quanto àquelas ainda não experimentadas, era capaz de emitir infalivelmente um juízo seguro; enfim, as vantagens e desvantagens podiam estar ainda indistintas, mas ele já sabia prevê-las muito bem. Em suma: por força de uma capacidade natural e com o mínimo de esforço de espírito, ele provou ser o homem mais apto a improvisar, de pronto, o que teria de ser feito.[61]

Da mesma maneira, louva-se a política conduzida por Péricles que conduziu Atenas à sua grandeza. No âmbito da guerra, os aconselhou a assumir uma postura defensiva, o que se mostrou depois ser uma medida pragmaticamente confusa.[62] Inserem-se, também, as críticas desveladas contra o beligerante Clêon e a sua política favorável ao enfrentamento.[63] Tucídides também faz oposição, de forma explícita, aos caminhos que Alcibíades conduziu Atenas; segundo ele, tal liderança expressava mais os interesses pessoais que o bem-estar da *pólis* como um todo.[64] A política desenvolvida pelo jovem Alcibíades seguia de encontro com a previsão inicial de Péricles, uma vez que buscava, em plena vigência da guerra, expandir os domínios do império ateniense

---

[61] *Hist*. I, 138, 3 Apud Mossé, 2008, p. 48. Observar que nesta caracterização de Temístocles por Tucídides emerge a própria noção de *phronesis* (inteligência prática em Aristóteles) aplicada ao líder da Batalha de Salamina.

[62] Tucídides, 2001, p. 125, 126.

[63] Ibid., p. 235.

[64] Ibid., p. 363.

para o extremo Oeste. Em certa medida, isso por si só já explica o destino desastroso de Atenas, bem como as críticas de Tucídides. Assim, um bom exercício de reflexão sobre a temporalidade em Tucídides é pensá-la segundo a apreciação de Martin Heidegger:

> "Tempo" é primordialmente, para os gregos, em cada caso, e somente, o tempo "reto" ou o "errado", o tempo apropriado ou o tempo não-apropriado. Isso significa que cada ente tem, cada vez, seu tempo. "tempo" é aí, cada vez, "o tempo, para o qual" isto ou aquilo acontece, ou seja, o "ponto do tempo", o qual não significa o "pontual" do "agora", e sim o "ponto" no sentido do local, da localidade cuja aparência no seu aparecer pertence temporalmente a um "tempo" único.[65]

O tempo é um movimento, uma forma de potencia que "libera os entes para o seu aparecer ou retrair-se" (Cf. Heidegger). Estamos imersos, somos *phýsis*. Mas através de *nómos* (convenção) podemos artificialmente criar um espaço humano político (*politeia*) que retarda, prolonga e fixa a convivência humana. Neste bom modelo, a *pólis* bem regulada pode retardar sua decadência.

Tucídides e a temporalidade grega

Na narrativa mítica, *khrónos* representava o tempo inexpugnável que a todos devorava e nada em absoluto resiste ao seu poder consumidor.[66] Mas, essa força perene e antagônica não pode resistir ao advento de Zeus e a consequente ordenação do *kósmos* (mundo). Do deus vencedor nasce o símbolo da vitória sobre o tempo, as (*moûsa*). No Olimpo, elas, como memória permanente, iniciavam o canto para glória dos olímpicos, dizendo o presente, o futuro e o passado.[67] Os poetas (*aedos*) em via de

---

[65] Heidegger, 2008, p. 201.

[66] Vernant, 2000, p. 30, 31.

[67] Hesíodo, 1995, p. 88.

apelo cantado, solicitavam o auxílio às musas para "(...) hineia a glória (*kléos*) dos antigos e os venturosos deuses".[68] Sobretudo, naquele momento, era para a glória imorredoura (*kléos aphthiton*) dos deuses e dos homens de feitos heroicos que se dava o cântico poético de inspiração divina, em Hesíodo, Homero, bem como em Píndaro. Ao permanecer na memória (*mnéme*) dos homens os acontecimentos gloriosos nunca cairiam no esquecimento (*léthe*) de *khrónos*. Este percurso de palavras reveladas identifica-se nas obras dos poetas antigos: *Os trabalhos e os dias*, a *Teogonia*, a *Odisseia* e a *Ilíada*, entre outras.

De certo modo, as narrativas históricas, em sua origem, tiveram como motivação a preservação de uma grandeza da memória. Heródoto assim desvela em sua argumentação: "(...) para que feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e dos bárbaros não deixem de ser lembrados".[69]

Já em Tucídides, motivado pela expectativa da grandeza e "tendo prognosticado que ela haveria de ganhar grandes proporções e que seria mais digna de menção do que as já travadas",[70] inicialmente não se distancia deste modelo, ao demonstrar para o leitor que ele está diante do maior acontecimento a Guerra do Peloponeso:

> A Guerra do Peloponeso estendeu-se por longo tempo, e no seu curso a Hélade sofreu desastres como jamais houvera num lapso de tempo comparável. Nunca tantas cidades foram capturadas e devastadas, algumas pelos bárbaros: outras pelos próprios helenos combatendo uns contra os outros, enquanto algumas, após a captura, sofreram uma mudança total de habitantes. Nunca tanta gente foi exilada ou massacrada, quer no curso da própria guerra, quer em consequência de dissensões civis. Assim, as estórias dos tempos anteriores, transmitidas por tradição oral, mas muito raramente confirmadas pelos fatos, deixaram de ser

[68] Ibid., p. 91.

[69] Heródoto, 1985, p. 19.

[70] Tucídides, 2013, p. 3.

> incríveis; as referentes a terremotos, por exemplo, pois eles ocorreram em extensas regiões do mundo e foram também de grande violência; eclipses do sol, que ocorreram a intervalos mais frequentes do que os mencionados para todo o tempo passado; grandes secas, também, em algumas regiões, com a sequela da fome; finalmente - o desastre que causou mais infortúnios à Hélade e destruiu uma considerável parcela de sua população - a peste epidêmica. Todos esses desastres, na verdade, ocorreram simultaneamente com a guerra, e ela começou quando os atenienses e peloponésios romperam a trégua de trinta anos, concluída entre eles após a captura da Eubéia.[71]

Enquanto resultante dos combates proporcionados pela guerra, a imagem (*eihón*) do terror e a magnitude do sofrimento (*algedòn*) são refletidas nas descrições pelo intenso flagelo humano; soma-se a isso a maior recorrência dos fenômenos naturais em escalas nunca antes observadas. Não obstante, o historiador cita detalhadamente o maior de todos os males, que causou maior calamidade meritória de descrição: a peste. Na obra *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt apresenta um Capítulo "O conceito de história - antigo e moderno" dedicado à análise da grandiosidade e imortalidade na perspectiva historiográfica dos helênicos, tendo por comparação a relação entre história e natureza. Esse tema, juntamente com a poesia, tinha por elementar sustentação elevar os feitos humanos à imperecibilidade.[72] A autora observa na escrita de Heródoto e Tucídides os mesmos elementos presentes nas epopeias antigas, em que havia uma busca contínua pela grandeza permanente, imortalizando os feitos dos homens de feitos notáveis. Logo, a história estaria intimamente ligada à noção de eternidade da natureza (*phýsis*) haja vista que, sendo ela anterior à escrita tinha como mote louvar um indivíduo ou fato ao nível de *kléos*.[73]

---

[71] Tucídides, 2001, p. 15.

[72] Arendt, 2014, p. 77.

[73] Acentua Hannah Arendt: "A preocupação com a natureza, tão proeminente na poesia e historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de história.

Contudo, não se tratava de um evento qualquer; era algo grandioso. É isto que realiza Tucídides; ele comenta que seu intento é narrar o "maior movimento jamais realizado pelos helenos, estendendo-se também a alguns povos bárbaros - a bem dizer à maior parte da humanidade".[74]

Assim, a Guerra do Peloponeso não fora um acontecimento efêmero, tal fato possuía as sementes merecedora da imortalidade (*athanasía*) e devia ganhar destaque nas coisas que perdurasse para sempre (*es aeì*). Revela Tucídides que "para quem examina a realidade dos fatos ela se evidenciará como mais importante que aquelas".[75] Isto carregava consigo a fama útil à posteridade, em sentido que Pires assinala: "Pelo atributo da grandeza (*megála*) por ela efetivada, essa guerra constitui dignidade discursiva em grau superlativo. Pois, (...) reclama excepcionalmente ser contemplada com o privilégio honorífico de uma obra narrativa".[76] Entretanto, a obra tucidideana tornara-se portadora digna apenas do *ktêma*, sobrevivendo enquanto exemplo historiográfico das experiências (*empeirías*) gregas.[77] Nesse caminho, conclui Arendt que "a história acolhe em sua memória (*mnéme*) aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna (*aídion*) significa que eles (...) podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre".[78]

Neste instante, embora o racionalismo helênico insista em um devir próprio do homem, reconhecendo, em certa medida, a possibilidade de ação (*práxis*) sobre o outro em termos morais e políticos (como o ensinar e o persuadir) através do *lógos*, vê-se que

---

Seu denominador comum é a imortalidade. (...) A conexão entre história e natureza, pois, de maneira alguma é uma oposição" (2014, p. 78).

[74] Tucídides, 2001, p. 1.

[75] Tucídides, 2013, p. 29.

[76] Pires, 1999, p. 151.

[77] Manieri, 2016, p. 126, 127.

[78] Arendt, 2014, p. 78.

o sentimento do sagrado ainda predominava sobre a laicização.[79] O homem, neste momento, ainda é incapaz de ter a consciência de que realiza sua própria história; de ser o agente consciente de mudanças sociais. Não há na Grécia antiga uma noção de liberdade criadora ou qualquer noção de consciência histórica, como em nossos dias (a contemporaneidade). Dessa forma, mesmo à época de Tucídides, esses fatos eram remetidos à *moira* e ao acaso (*týche*).[80] Em sentido que a vida era compreendida como uma realização de princípio *arché* (nascimento, crescimento, realização, decadência e morte), sempre condicionado por um fim (*télos*).[81] Ademais, se hoje denominamos de "históricas" nossas experiências, na Antiguidade grega a temporalidade tinha outros critérios de julgamento. Essa mentalidade grega de *khrónos*, *phýsis* e da *práxis* humana só sofrerá profundas alterações com o advento da modernidade.

Para além de uma temporalidade referencial ("houve dez verões e outros tantos invernos" nesta primeira guerra), a história (como saber) fabrica (como princípio cultural) uma temporalidade dos homens. São práticas humanas decisivas e que marcam uma "virada" no trajeto (que se crê como "normal") de uma sociedade. O fato de uma guerra (ou "revolução") transformar-se em acontecimento pelo trabalho da história (como saber) já expressa o objetivo da história como um pensar dos grupos humanos na dimensão temporal. O que sabemos desde Tucídides é que além da temporalidade referencial ancorada nos ciclos da natureza ou da imprevisibilidade, presencia-se um tempo (humano) identificado pela qualidade da ação dos "homens históricos". O homem insinua-se como produtor de sentido temporal na medida em que pensa

---

[79] Paul Veyne em *Pão e circo* comenta que "na Antiguidade, tudo o que é público é religioso, ou quase, e as festas e espetáculos públicos, que associaríamos ao folclore, tinham um aspecto ou um pretexto religioso" (2015, p. 16).

[80] Soares, 2016, p. 407, 408.

[81] Manieri, 2016, p. 132, 133.

sobre os efeitos de suas ações.[82] A Guerra do Peloponeso para Tucídides institui uma nova temporalidade humana porque é um fato grandioso, de uma *pólis* (Atenas) também grandiosa. Talvez, aqui, possamos entender melhor Luciano Canfora na medida em que a temporalidade instituída pela história (como saber) contém uma mistura de mito (representação) e empiria.[83] Então, toda história (como saber) necessita de uma contra-história no *post factum* do instituído. A institucionalização da história (como saber) oculta uma cesura inerente à própria história (como experiência humana –desafiadora- da consciência social); tal cesura deve sempre ser lembrada como fator indispensável para a boa prática historiográfica.[84]

---

[82] Na apreciação de Jacques Le Goff, a história (como saber) é "o estudo das mudanças significativas. A periodização é o principal instrumento de inteligibilidade das mudanças significativas" (2010, p. 47). Aqui, podemos utilizar a fina ironia de Michel de Certeau contra o próprio Tucídides. Certeau ressalta que a história é "o lugar privilegiado onde o olhar se inquieta" (2016, p. 81); se a história (efetiva) é um desafio ao nosso "olhar", então ela ludibriou Tucídides ao mostrar após a Guerra do Peloponeso que a grandeza de Atenas havia terminado, em 404 a.C.

[83] Para uma melhor discussão sobre esta ideia, ver o capítulio5 desta obra: "Luciano Canfora: em torno de Tucídides".

[84] Sobre a cesura entre a representação (histórica) e a experiência social, as reflexões de Ludwig Wittgenstein nos auxiliam neste caso: "Figuramos os fatos. (...) A figuração é um fato. (...) O fato, para ser uma figuração, deve ter algo em comum com o afigurado" (2010, p. 143). Na interpretação de Thomas Kuhn, "os fatos não são anteriores às conclusões extraídas deles, e essas conclusões não podem ter pretensões à verdade" (2006, p. 145). Se na antiga concepção, o conhecimento era a resolução da cesura como "verdade", agora a cesura se instala no próprio cerne do conhecimento.

5

Luciano Canfora e Tucídides

Dagmar Manieri

> Sócrates: (...) estou apreensivo, não devido a qualquer desconfiança em relação à tua natureza [de Alcibíades], mas porque estou ciente de quão poderoso é o Estado [Atenas]. Temo que ele possa levar a melhor tanto sobre mim quanto sobre ti.[1]

Os novos estatutos da história

Desde a virada linguística que reduziu o tema do Real a um efeito de linguagem, os desafios se multiplicaram em diversos compos do saber. São desafios que remetem à explicação do estatuto da objetividade inerente aos diversos saberes constituídos. No exemplo da história, o ataque (mediado pela "virada linguística") de Hayden White à velha forma de se praticar o conhecimento histórico implicou em um repensar a história em sua especificidade. Em *Meta-História*, White reduz a história (como saber) a uma tropologia: é o modo linguístico que constitui o objeto. Em história, acentua White, "não há como preestabelecer o que contará como "dado" e o que contará como "teoria" por meio da qual se possa explicar o que os dados "significam" ".[2] Ou seja, o "dado" especificamente histórico agora é questionado em sua pureza, como "dado" objetivo.

---

[1] Platão, 2011, p. 98 [135e].

[2] White, 2008, p. 436.

As reações ao ataque de Hayden White à própria instituição da história (como saber) foram diversas, entre elas podemos destacar a de Carlo Ginsburg,[3] Jacques Le Goff[4] e de forma mais específica, em Paul Ricoeur.[5] O que ocorreu no pós-Hayden White é que a própria história precisou se redefinir, ou seja, ela foi obrigada a redefinir seu estatuto de objetividade. A história (como saber) perdeu mais uma camada de sua inocência ao adquirir mais uma problemática em seu campo: pensa-se, agora, que a objetividade da história é relativa. E o que isto quer dizer? A história adquire a consciência de que mundo e linguagem não estão dados de forma separados; há um "entrelaçamento de linguagem (ou conceitualidade) e mundo".[6] Como enfatizam El-Hani e Pihlström: "Esquemas conceituais não são entidades transcendentes, fora de alcance, com realidades concretas; eles são nossas maneiras humanas de estar (pragmaticamente) em contato com a realidade".[7]

Na interpretação de Paul Ricoeur, a "realidade" para o historiador pode ser entendida como a "coisa em si" kantiana, uma face do real que não é apreendida pelo ser humano; já a objetividade é essa mescla entre linguagem e mundo. As propriedades emergentes de El-Hani e Pihlström não estão nas

---

[3] Sobre a defesa do realismo no campo da história, ver "O extermínio dos judeus e o princípio da realidade", In: Malerba, 2008, p. 211-232.

[4] Le Goff parece não dimensionar, realmente, os efeitos da investida de Hayden White para o campo da história. Ele comenta que White escreveu um "livro sedutor" (mas não cita o título *Metahistory* de 1973). Posteriormente afirma que White "não fez nada além de descobrir a relativa unidade de estilo de uma época e reencontrar o que Taine tinha posto em relevo numa perspectiva ainda mais vasta, relativamente ao século XVII" (Le Goff, 2010, p. 36). O problema maior, na visão de Le Goff, é que White vê como "natureza intrínseca" uma situação bem particular da história como disciplina no século XIX. Mas a história adquiriu uma especificidade no século XX, "intimamente misturada até o fim do século XIX com a arte e com a filosofia, se esforça (o que consegue parcialmente) por se tornar mais específica, técnica e científica e menos literária e filosófica" (Ibid., p. 38).

[5] Uma análise da redefinição do objeto da história em Ricoeur pode ser encontrada em "Paul Ricoeur: a ontologia do tempo da história", In: Manieri, 2017, p. 107-124.

[6] El-Hani; Pihlström, 2005, p. 236.

[7] Idem.

coisas (como uma "coisa em si"): "(...) nenhuma descrição do mundo é do próprio mundo ou da própria natureza".[8]

Surge desta postura epistemológica uma visão mais democrática das coisas, poderíamos dizer. O mundo pode receber diversas leituras, com diferentes tipos de propriedades:

> O mundo – o único mundo que há – pode, então, ser descrito por meio de uma variedade de esquemas diferentes, cada um dos quais servindo a propósitos pragmáticos diferentes (...), mas não se deve esperar que exista algo permanente fixado nos "significados" de nossos enunciados, que seja preservado quando nos movemos de uma versão (esquema) a outra.[9]

Na medida em que a história (como saber) é influenciada por essas "descobertas" da filosofia da linguagem, a história institui novas problemáticas que se transformam em estatutos do campo da historiografia. E ao que tudo indica, a historiografia de Luciano Canfora pode ser compreendida como uma prática de saber que leva em consideração esses novos estatutos da história. Em "Como entrou e como finalmente saiu de cena a democracia grega",[10] Canfora realiza uma verdadeira hermenêutica da forma como a democracia grega é interpretada na Revolução Francesa. Nos jacobinos, a democracia grega recebe uma leitura valorativa, fato que já ocorria na época anterior à Revolução. Canfora comenta que "o classicismo fanático (...) bem antes dos jacobinos, idolatrava a realidade antiga e escondia as suas feiuras (...)".[11] Mas após a queda de Robespierre, surge "a ataque às repúblicas antigas como forma de ataque à república jacobina".[12] O exemplo mais destacado deste ataque ao classicismo é do professor Volney, historiador que ingressa em 1795 na *École Normale Supérieure*:

---

[8] Ibid., p. 229.

[9] Ibid., p. 235.

[10] Canfora, 2006.

[11] Ibid., p. 180.

[12] Ibid., p. 179.

> Volney virava pelo avesso essa imagem "libertadora" da democracia antiga, recolocando-a na sua essencial dimensão de democracia para uma *élite*; a *elite* numericamente ampla, é verdade, mas restrita em comparação com as massas de escravos, dos cidadãos de pleno direito, dos livres e iguais.[13]

Percebe-se que Canfora utiliza o jogo de representações; afirma que esta nova representação (da democracia antiga) foi "o instrumento de auto-representação de uma classe dominante em um determinado período, (...)".[14] Após as fases da Revolução Francesa, cai a ilusão do classicismo e ingressa agora o "progressismo": as análises mais críticas de Volney, Constant, Tocqueville e Fustel. Canfora enfatiza que a crítica à democracia grega ocorre (nesta fase) em um "horizonte conservador e antidemocrático".[15]

Aqui, pode-se interrogar: neste exato momento, o que é a história empírica? Percebe-se que está ocorrendo uma ruptura no "empírico": o empírico da história efetiva não é mais o empírico da história (como saber). A ingenuidade do realismo se perde, sem que se perca a ontologia da história (efetiva). A objetividade possível corresponde a uma representação fundamentada pela empiria do saber histórico. Algo semelhante à representância de Paul Ricoeur, na qual depende, em última instância, dessa ontologia "do que foi". Ver de forma mais atenta, uma afirmação de Canfora em "Como entrou e como finalmente saiu de cena a democracia grega":

> Muito em breve, os eventos fundamentais da Revolução (suas etapas, suas acelerações, suas quedas, suas derrotas) e as alianças

---

[13] Idem.

[14] Ibid., p. 180.

[15] Ibid., p. 182.

> formadas naquele decênio, que vai de 1789 a018 Brumário, constituirão por sua vez os novos mitos e a nova linguagem.[16]

Observar, neste caso, que é tarefa do historiador destacar essas representações (os mitos) que surgem no transcorrer da história. Outro exemplo curioso e que comprova a versatilidade do historiador italiano é sua apreciação sobre Napoleão Bonaparte. Quem foi Bonaparte? Cânfora afirma que o próprio Napoleão Bonaparte representava o papel de "espada da Revolução [Francesa]"; já em uma fase posterior, na visão de Ugo Foscolo, será o "libertador" da Europa. De forma irônica, Canfora afirma que Foscolo foi um "infeliz"; para tanto, o historiador italiano resgata uma passagem dos escritos de Foscolo de 1802 (sobre Napoleão):

> Nomear-te-ei, portanto, Bonaparte, com o título inaudito de "libertador de povos e fundador de repúblicas". Assim tu, alto, só, imortal, dominarás a eternidade. (...) [Homem] redentor da França, terror dos tiranos e dos demagogos, Marte de Marengo, senhor da vitória e da fortuna, amigo das musas sagradas, cultivador das ciências, conhecedor extremamente profundo dos homens, (...) e capitão invencível, legislador e filósofo.[17]

São imagens – embora exageradas como as de Ugo Foscolo – que Canfora explora e reconduz junto a seu objeto (Napoleão Bonaparte). O historiador não deve só narrar os eventos, produzindo assim o acontecimento; agora ele narra a gênese das representações, objetivando um estudo sobre a produção do imaginário social. Nas palavras de Cornelius Castoriadis, significações imaginárias sociais são "como o cimento invisível mantendo unido este imenso *bric-à-brac* de real, de racional e de simbólico que constitui toda sociedade (...).[18]

---

[16] Ibid., p. 186.

[17] Apud Canfora, 2006, p. 123.

[18] Castoriadis, 1986, p. 173. Enorme abertura para o historiador, que agora pode estudar a temporalidade do social: "O social é isso mesmo, auto-alteração, e nada é se não é isso. O social faz-

O mundo grego antigo de Canfora

Logo de início podemos pensar sobre uma das questões fundamentais da história da Grécia antiga: quem foi Péricles? Para tal resolução, recorre-se obrigatoriamente às fontes dos escritos de Tucídides, especialmente a *Oração fúnebre* onde o historiador faz falar o líder ateniense. Assim, a historiografia de Tucídides está intimamente ligada à imagem de Péricles e os temas relacionados à democracia e ao império de Atenas.

É desta forma que estudar o historiador Tucídides através de outro historiador (Luciano Canfora) converte-se em um importante estudo de ordem historiográfica. Vamos nos deter, dessa forma, em *O mundo de Atenas*; obra instigante de Canfora e que se ampara em Tucídides em diversas passagens para pensar o período ateniense marcado pela Guerra do Peloponeso. Em *O mundo de Atenas*, Canfora faz um jogo inquietante com Tucídides: ora ele representa um profundo pensar sobre a Atenas imperial, ora falsifica a história concreta. Por que isto ocorre? Para Canfora, Tucídides não representa só o primeiro historiador grego com um perfil secularizado, mas também um personagem histórico em si. Isto quer dizer que o estratego Tucídides, o homem político que se envolve com os grandes acontecimentos atenienses, parece explicar as deficiências do historiador Tucídides.

É nesse sentido que devemos nos aproximar com atenção de *O mundo de Atenas*. Aqui, Canfora representa um Tucídides em suas várias facetas. Já no primeiro capítulo ("Como nasce um mito") temos uma primeira avaliação do historiador italiano sobre o período: Atenas se transformou em mito. Mas que mito é este

---

se e só pode fazer-se como história; e social faz-se como temporalidade, e ele se faz cada vez como modo específico de temporalidade, e ele se faz cada vez como modo específico de temporalidade efetiva, ele se institui implicitamente como qualidade singular de temporalidade. (...) O histórico se faz, e se pode fazer-se como social; o histórico é, por exemplo e por excelência, a emergência da instituição e a emergência de uma outra instituição" (Ibid., p. 252).

que se refere Canfora? Aquele do "Péricles tucidideano" que vê Atenas como a escola da Grécia, o modelo de democracia e o orgulho de uma *pólis* superior, com homens criativos. Neste Péricles de Tucídides, "o ateniense ama o belo e a filosofia; (...)".[19] Isto é um mito; na realidade, Péricles tinha um círculo mais íntimo (Anaxágoras, Fídias, Aspásia) e longe deste círculo encontrava-se o cidadão médio.

Para Canfora a democracia ateniense corresponde a "essa extraordinária elite aberta de sua escolha de aceitar a democracia para governá-la".[20] Assim, além de reproduzir alguns discursos de intelectuais gregos contrários à visão de Tucídides, como Isócrates e Platão, Canfora se ampara na comédia de Aristófanes para descobrir a visão do cidadão médio na Atenas democrática. No entanto, como reconhecer o real histórico apartado do mito? Canfora comenta que a invenção grega da democracia ("aquele mecanismo político") corresponde ao "valor inestimável do conflito como acionador de energia intelectual e criatividade duradoura, (...)".[21] Eis o terreno na qual se move o pensar histórico de Canfora: sua historiografia intenta apreender a facticidade de um "tempo histórico e contingente" em confronto com as representações de seus atores históricos. Isto explica a afirmação do historiador italiano de que "os caminhos da história e do mito, porém, estão estreitamente entrelaçados".[22] É tarefa da historiografia se movimentar nesses dois campos, saber distinguir as representações da experiência histórica concreta. A historiografia deve destacar a empiria (produto da operação historiográfica) das representações de época.[23] Isto explica a

---

[19] Canfora, 2015, p. 16.

[20] Ibid., p. 20.

[21] Ibid., p. 24.

[22] Ibid., p. 16.

[23] Notar, particularmente, que não é tarefa da historiografia a reprodução do fato empírico. Para canfora isto é impossível. O que o historiador deve realizar é um trabalho crítico de diferenciação, de confronto entre a experiência empírica e as representações: "Mas quem poderá algum dia separar o

ausência em Canfora de uma narrativa histórica ao estilo comum dos historiadores; sua forma de pensar a história está impregnada de vazios, rupturas; temos a impressão de saltar do particular ao particular, com algumas breves reflexões. Na verdade, Canfora rejeita a historiografia como uma construção de totalidade (de sentido), sem problematizações.

Observar, particularmente, outra obra de Luciano Canfora como *Júlio César: o ditador democrático*.[24] Obra de 1999, aqui Canfora não se apresenta tão precavido como em *O mundo de Atenas*. Nos escritos sobre Júlio César, o historiador italiano tem consciência de estudar um grande líder e, por isso, perigoso. Em que sentido? Logo no Preâmbulo da obra, Canfora apresenta sua postura metodológica. Afirma que mesmo após a morte de César, ele "manteve um prestígio póstumo inexaurível"; César se tornou um "arquétipo", principalmente devido ao trabalho hegemônico de Otaviano (seu filho e herdeiro). Mas aqui, pode-se interrogar: o que Augusto realizou em torno da representação de Júlio César? Canfora comenta que ele (Augusto) o "redesenhou" para se "inserir" na cena como "herdeiro". Posteriormente, César vai para "o fundo da cena", deixando espaço para o "filho" (Augusto). Canfora tem consciência dessas manipulações na esfera do poder ante a representação de César; por isso ele indica que este jogo (de institucionalização) "complica o trabalho do historiador, que deve distinguir entre o César "como tal" e o César da tradição filtrada por Otaviano, (...)".[25] Notar, então, que mesmo em 1999, Canfora já expressava a necessidade do confronto da positividade em si (o fato empírico) com as representações.

O que se observa em Canfora - neste caso nos referimos ainda ao seu *Júlio César: o ditador democrático* - é que a história

---

interesse político da oratória política e da mitologia histórico-política? Nunca nenhum desses fatores funciona por si só, em estado puro e desvinculado dos demais" (Ibid., p. 33).

[24] No original, *Giulio Cesare. Il dittatore democrático*, lançada em 1999.

[25] Canfora, 2002, p. 21.

(como saber) surge com uma dose de simplicidade. Esta última se traduz como forma de consciência sobre os perigos de se ultrapassar o campo da história, especificamente. Como Júlio César deixou seu próprio relato de seus atos (políticos e militares), Canfora afirma que este material é "a mais autêntica ideia de si que "aquele morto que se chamava César" quis legar".[26] Mas Canfora não irá questionar este relato de César? O historiador quer indicar que esta representação (que César faz dele próprio) também é histórica: é a ideia de si que César que transmitir. Agora, sim, ingressa a "simplicidade" em Canfora: "Sabemos bem como é tão arriscado, quanto atraente, proclamar o que uma personalidade histórica foi além do que quis ser e, sobretudo, do que disse ter sido".[27] O problema não está em tentar resolver este jogo entre representação e fato em si; a história (como saber) deve sempre ressaltar esse jogo (sem procurar resolvê-lo), reconstruir a gênese dessas representações e saber como essas mesmas representações contaminam a interpretação dos fator históricos.[28]

No exemplo de *O mundo de Atenas*, Tucídides é compreendido como o pensador político da era do imperialismo ateniense. A Guerra do Peloponeso foi uma consequência desse extraordinário poderio de Atenas. Mas Canfora sempre trabalha com o jogo empiria/mito; no exemplo de Atenas, após a derrota de 404 a.C. alguns políticos se amparam no mito "de Atenas libertadora dos gregos porque vencedora dos persas (...)".[29] Este foi o mito que propiciou a "coesão político-propagandístico" do império ateniense. Também é em torno deste mito que a

---

[26] Idem.

[27] Idem.

[28] De forma mais específica, observar uma passagem de *Júlio César: o ditador democrático* na qual Canfora analisa a obra *Guerra de Alexandria*. O historiador italiano acentua que "o autor não é César". Posteriormente comenta: "Quem escreveu é um oficial estreitamente ligado ao rei [Mitridates de Pérgamo] (...)"; este oficial "caminha no sentido de exaltar ao máximo a figura de Mitridates de Pérgamo (...)" (Ibid., p. 253).

[29] Canfora, 2015, p. 28.

historiografia grega pode ser interpretada. Canfora é habilidoso ao estudar o tipo-Tucídides; este último invoca a "verdade", por isso nunca escreve em primeira pessoa, mas "sempre por meio das palavras dos próprios atenienses". Na experiência histórica do império, Canfora ensaia uma interpretação crítica em torno de Atenas e, principalmente, contra a elite dirigente. Primeiro, ampara-se em Aristófanes; mas Tucídides não deixa de estar presente nessas objeções. Tucídides faz Alcibíades se expressar desta forma: "A mim, mais do que a outros, cabe estar no comando (...) além do mais, considero-me digno dele".[30] O realismo de Tucídides funciona como uma objeção astuciosa; daí a conclusão de Cânfora: "(...) Tucídides apresenta o sistema político ateniense numa descrição melhor do que qualquer teoria geral sobre a democracia".[31]

Se repararmos com atenção a forma historiográfica de Luciano Canfora, constata-se que ela é surpreendente. Podemos aqui tomar a acepção de Michel de Certeau que enfatiza a impossibilidade de "analisar o discurso histórico independentemente da instituição em função da qual ele se organiza silenciosamente; (...)".[32] Canfora recupera uma série de novos intérpretes no mundo de Atenas só para provar que o "mito de Atenas é, na verdade, inesgotável".[33] Então, a figura de Péricles não estaria também marcada pelo mito? Para Canfora, sim. Em torno do mito de Atenas, dois personagens históricos foram "mitificados": Péricles e Demóstenes. Esta afirmação parece se confirmar, principalmente ao nos depararmos com obras ao estilo de *Péricles: o inventor da democracia*, de Claude Mossé. Nesta obra, Tucídides é questionado quanto ao fato de representar de forma

---

[30] Apud Canfora, 2015, p. 43.

[31] Ibid., p. 43,

[32] Certeau, 2017, p. 55.

[33] Canfora, 2015, p. 57.

correta o líder político (Péricles). Em Mossé, imperialismo, Péricles e Tucídides compõem um único quadro:

> E a leitura do próprio Tucídides nos leva a questionar a natureza do imperialismo ateniense defendido por Péricles. É inegável, no entanto, e sem por isso ceder à sedução do relato do historiador, que a dominação exercida por Atenas sobre o mundo egeu foi, incontestavelmente, uma das bases para o desabrochar do regime inventado pelos atenienses e personificado por aquele que o levou ao apogeu e fez de Atenas, durante algumas décadas, o centro econômico, intelectual e artístico da Helade.[34]

Mossé não questiona o imperialismo de Atenas defendido por Péricles. A democracia sob a liderança de Péricles não pode ser considerada um regime político na qual a maioria (os "pobres") oprime o restante dos cidadãos. Na visão de Tucídides, Péricles era o primeiro cidadão e "mantinha a multidão, embora livre, sob seu controle".[35] Mossé cita Tucídides para destacar a prática política do líder ateniense. Além do mais, Péricles "não devia seus recursos a fontes ilegítimas, ele nunca falava visando agradar; ao contrário, era capaz até de valer-se da estima das pessoas para enfrentar a sua cólera".[36]

Péricles, nesta visão de Tucídides, não pode ser considerado um demagogo.[37] Para Mossé, Péricles representa a viragem da democracia ateniense para um novo patamar. Com Péricles, Atenas

---

[34] Mossé, 2008, p. 116.

[35] Apud Mossé, 2008, p. 191.

[36] Idem.

[37] Sobre os *demagogos*, ver esta passagem de Fustel de Coulanges: "Em Esparta, a eloquência é desconhecida porque os princípios de governo não são os mesmos [de Atenas]. A aristocracia ainda governa, e tem tradições fixas que a dispensam de debater longamente sobre as vantagens e os inconvenientes de qualquer assunto. Em Atenas o povo quer ser instruído, só se decide depois de debates contraditórios, e não se decide senão quando está convencido, ou se julga tal. Para fazer funcionar a mecânica do sufrágio universal, necessita-se da palavra; a eloquência é a mola real do governo democrático. Por isso, os oradores tomam o título de *demagogos*, isto é, condutores da cidade, e são eles, com efeito, que a fazem agir e que determinam todas as suas resoluções" (Coulanges, 1975, p. 264).

não só exerce a liderança militar no Egeu, como também representa uma força cultural hegemônica. Mossé defende a recente tese provinda de historiadores como Mogens Hansen e Martin Ostwald: o século IV não foi um período de decadência. No término da *Péricles: o inventor da democracia*, Mossé sugere que a instabilidade em Atenas após a morte de Péricles fez nascer uma nova representação em torno do líder democrático.[38] Para Mossé, Péricles assegurou o "equilíbrio" para a ordem política democrática, bem como assentou as bases de uma democracia mais estável. Foi a mistoforia, criada por Péricles, o elemento que dotou a democracia de uma base mais sólida: "Por força da mistoforia, todo cidadão, quando sorteado para exercer as funções de juiz e de conselheiro, estava a serviço da cidade".[39] Mossé crê que essa remuneração conduziu a uma nova "concepção de cidadania, para além da simples pertença à comunidade dos atenienses".[40] O que isto quer dizer? Ao que tudo indica, Mossé se refere ao fato de que após Péricles a democracia se efetiva como uma ordenação mais formal; agora, a soberania está nas leis, assegurada pelos tribunais.[41] Daí a duvidosa tese de Mossé de que Péricles foi o "inventor da democracia".

Ao adotarmos a perspectiva de Canfora, constata-se que Claude Mossé aciona ainda mais o mito-Péricles. No exemplo da

---

[38] Atentar para esta passagem de Claude Mossé: "O pós-Péricles também dá margem a interpretações contraditórias. Dado que seus sucessores na tribuna não tinham sua largueza de vistas nem a preocupação de preservar um equilíbrio harmonioso no seio da cidade, a política ateniense se tornou incoerente, apontando diretamente para a catástrofe final, enquanto o demos se reportava àqueles que tinham mais habilidade de lisonjeá-lo" (Mossé, 2008, p. 240).

[39] Ibid., p. 243, 244. *Misthós* é uma "remuneração paga a um trabalhador pelo trabalho prestado" (Vial, 2013, p. 262). Assim, a *misthoforía* é "o pagamento do *misthós*, é característica do regime democrático, pois permite aos cidadãos pobres exercer um papel político ativo. Em Atenas, é provável que o *misthós didastikós*, a indenização dos juízes, tenha sido instituído imediatamente após a reforma de Efialtes, em 462/461: de um montante de dois óbolos no início, passou a três nos anos 420. O *misthós bouleutikós* foi instituído por Péricles. Nos anos 320 a.C., era de cinco óbolos para o conselheiro não prítane e de seis para o prítane" (Ibid., p. 263).

[40] Mossé, 2008, p. 244.

[41] Cf. Mossé, 2008, p. 242.

historiografia de Canfora, ao tratar de personagens históricos como Péricles, seu enfoque sempre objetiva a problematização. Sobre a repressão à ilha de Samos, a postura de Péricles não se assemelha a de um democrata: "Nessa ocasião, experimentara-se em larga escala um método de punição feroz e humilhante, o de marcar em brasa os prisioneiros. Os prisioneiros sâmios tiveram impressa na testa uma coruja ateniense".[42] A empiria em Canfora deve corroer o mito.

Canfora se aproxima de Tucídides

Neste instante, pode-se interrogar: quem foi Tucídides para Canfora? O historiador italiano é cauteloso; em várias passagens de *O mundo de Atenas*, Canfora sugere a ligação de Tucídides com o grupo oligárquico que realizou o golpe de 411 a.C. O líder intelectual dos oligarcas era Antifonte; Canfora, dessa forma, comenta: "Tucídides deixou em sua obra uma marca profunda de sua ligação com Antifonte".[43] Mas ao mesmo tempo Tucídides é um admirador de Péricles. Então, como representar, de forma coerente a visão de mundo de Tucídides, principalmente referente à política? Vamos a uma passagem de Canfora:

> Em suma, ao descrever Péricles e seu poder, Tucídides fundou a noção de principado, desmascarando, por assim dizer, o contexto democrático no qual esse líder se insere; daí a crua expressão ("nas palavras era uma democracia"), que é muito forte: quando se diz que algo *lógo* ("nas palavras") se chama de uma maneira, mas *ergo*, de fato, é outra, pretende-se desmascarar o que está por trás das palavras.[44]

---

[42] Canfora, 2015, p. 67.

[43] Ibid., p. 80.

[44] Ibid., p. 130.

Assim, Tucídides não compartilha da imagem platônica de um Péricles que agrada e corrompe o povo.[45] Para se compreender a forma historiográfica de Tucídides, necessitamos entender a postura do historiador ateniense no jogo político. Por diversas vezes, Canfora nos mostra os silêncios ou falsidades em Tucídides. Sobre a expansão do império ateniense, Canfora comenta que a prática política efetiva de Péricles "desmente a teoria de Tucídides segundo a qual a linha pericleana era "não ampliar o império com a guerra" (II, 65, 7); não é verdade, ele fez exatamente o contrário".[46] Outro acontecimento da história grega que Canfora confronta com a narrativa de Tucídides é o ataque de Atenas à ilha de Melos. Canfora afirma que episódio "é apresentado por Tucídides de modo um tanto obscuro". Quais foram os fatos de verdade, a empiria? Na abordagem de Canfora, Melos fazia parte da Liga ateniense, mas desertara; outro fato é que Melos tinha passado, ativamente, para o lado de Esparta, "com auxílio financeiro para sustentar o esforço bélico espartano".[47] Agora, qual foi o desenho de Tucídides? Canfora comenta que os atenienses não toleravam que uma ilha do Egeu não aderisse à Liga. Canfora, assim, cruzam os dados empíricos, os relatos. Em um primeiro momento, utiliza-se de Isócrates (*Panegírico*, 100) que indica que Melos fazia parte da Liga, tudo para provar a "distorção facciosa e intencional da realidade" em Tucídides; no segundo momento, o historiador grego "silencia sobre o auxílio de Melos a Esparta". Mas por que esses silêncios em Tucídides? Porque esta empiria

---

[45] A tese de Platão sobre a precariedade da democracia foi bem interpretada nesta passagem de Ian Shapiro: "Com o passar do tempo, entretanto, a democracia leva ao surgimento de um povo indisciplinado e comodista, cujo excessivo desejo de liberdade o torna manipulável por políticos mal-intencionados ou "zangões". (...) A disputa entre os políticos e as facções rivais dos ricos leva a uma espiral crescente de corrupção e acusações mútuas, abrindo caminho para a tomada do poder por um líder popular que logo se transforma em tirano" (Shapiro, 2006, p. 251).

[46] Canfora, 2015, p. 139.

[47] Ibid., p. 190.

"retiraria muito valor e uma grande parte do efeito emocional do diálogo mélio-ateniense (imaginado por Tucídides)".[48]

Assim, neste episódio que trata do conflito entre Atenas e a ilha de Melos, Tucídides optou por uma forma de diálogo dramático. No diálogo, os representantes dos estrategos enviados à ilha falam "como filósofos da história e como habilidosos teóricos da *realpolitik*". Para Canfora, trata-se de pura invenção.

Outra hipótese sobre esses diálogos é que eles tenham sido escritos por Xenofonte. Se esta hipótese se confirmar, então temos aqui uma nítida influência de Sócrates e Crítias, homens do círculo íntimo de Xenofonte. Canfora comenta:

> Dessa forma, Tucídides e Crítias foram ambos autores de diálogos políticos, um "gênero" muito praticado nos ambientes oligárquicos e pela elite ateniense. E é apenas quando se reconduz Tucídides a tais ambientes que se compreendem de maneira plena o sentido e a finalidade de sua obra.[49]

Se observarmos com atenção esta passagem acima, Canfora situa Tucídides "nos ambientes oligárquicos". Por isso temos que seguir o historiador italiano com cautela, principalmente na Quarta Parte de *O mundo de Atenas*. Aqui, a atenção está voltada para o golpe oligárquico de 411 a.C. Canfora comenta que "os oligarcas tomaram o poder utilizando nada mais, nada menos que os instrumentos próprios do sistema democrático".[50] Após a derrota na ilha da Sicília, havia no seio do povo uma "consternação e a paralisia da vontade". Com os oligarcas na direção política, o regime de participação popular se fecha:

> Agora os oligarcas anunciavam em assembleia um programa que era a negação do princípio basilar da democracia pericleana do salário mínimo para todos: defendiam que apenas quem servia

---

[48] Idem.

[49] Ibid., p. 186, 187.

[50] Ibid., p. 282.

> nas Forças Armadas poderia ter salário e que não mais de cinco mil cidadãos deviam ter acesso à política. Em termos normais, ninguém teria sequer ousado aventar tais hipóteses sem cair sob a perigosa acusação de "inimigo do povo".[51]

Foram poucos meses de governo oligárquico; um dos fatores da derrocada deste regime foi a intensa rivalidade na cúpula do movimento. Tucídides acompanha de forma minuciosa os acontecimentos desta época: o assassinato de Frínico e os rumores sobre a invasão dos espartanos. Canfora acentua que no relato de Tucídides sobre o governo oligárquico há uma flagrante exatidão. Uma das hipóteses, acrescenta Canfora, é "pensarmos na possibilidade de que Tucídides fosse, na realidade, um dos Quatrocentos".[52] Isto explica os "pequenos detalhes" descritos por Tucídides; em seguida, Canfora comenta:

> Não se deve subestimar a precisão com que ele narra frases pontuais ditas no *Bouleuterion*: por exemplo, quando Terâmenes observa que "é inverossímil que nossa frota em rota para Eubeia tenha contornado Egina" (VIII, 92, 3). São detalhes minúsculos, são momentos íntimos também, de um entretecimento de ações, iniciativas, intervenções que só a anotação direta e cotidiana poderia conservar.

Para Tucídides, os oligarcas são tomados por "suas ambições pessoais". Tucídides parece conhecer bem essas ambições, de um Terâmenes ou Aristócrates, por exemplo. Na verdade, o regime oligárquico mostrou-se instável, já que nenhum líder surgiu para conduzir o movimento de forma segura. Isto explica a exaltação de Péricles, por Tucídides, como um *princeps*. Neste instante, Canfora resgata a tese de Thomas Hobbes que para ele trata-se de um "juízo penetrante": de que o ideal político de Tucídides era a

---

[51] Idem.

[52] Ibid., p. 289.

monarquia.[53] As lições sobre esses poucos meses de governo oligárquico mostraram a Tucídides que a disputa política é um elemento negativo da ordem política. Na conclusão de Canfora:

> E é por isso que retorna, de certo modo convertendo-a [sua narrativa] em mito, à solução pericleana como única solução do problema político: a hipótese do princeps incorruptível, antidemagógico e por isso detentor de grande prestígio, dominando, não se subjugando, a democracia.[54]

Eis a dificuldade de se compreender Tucídides.[55] O historiador italiano por diversas vezes nos adverte que Tucídides escreve sua história para não ser lida publicamente. Por que esta afirmação? Para Canfora, o destinatário do discurso histórico de Tucídides é uma "elite política à qual a busca da verdade não há de desagradar, (...)".[56] Canfora insere Tucídides ao lado de Antifonte, um dos líderes oligarcas: "Há um nexo profundo entre Tucídides e Antifonte".

Nesse sentido, *O mundo de Atenas* desvenda, em grande parte, uma face importante de Tucídides. De um lado o estratego imerso na luta política; de outro, o intelectual/historiador que nos legou uma parte importante da história da Grécia antiga. Canfora, inclusive, desvenda a forma como Tucídides compunha seus diálogos. O historiador italiano refere-se às "cartas de Tucídides inéditas" em mãos de Xenofonte e que fazem parte de *Paralipômenos*. Dessa forma, Canfora descreve que Tucídides

---

[53] Cf. Canfora, 2015, p. 292. Em *O mundo de Atenas*, Luciano Canfora resgata uma passagem de Tucídides sobre a oligarquia no poder em 411 a.C. Aqui, o historiador ateniense comenta: "Foi a primeira vez em minha vida que os atenienses foram bem governados, (...). (VII, 97)" (Apud Canfora, 2015, p. 392).

[54] Ibid., p. 293.

[55] Em uma passagem de *O mundo de Atenas*, Canfora afirma: "Mas conhecemos tão pouco a verdadeira biografia de Tucídides que esse vislumbre de sua experiência política [no grupo oligárquico dos Quatrocentos] concreta há de continuar necessariamente como mero vislumbre" (Ibid., p. 292).

[56] Ibid., p. 297.

trabalhava em "fichas independentes". Elaborava os discursos de seus personagens históricos, "cujo relato de base era informado apenas de modo resumido".[57] Ao realizar o discurso do personagem histórico, uma parte como reprodução, outra como complementação, Tucídides "inseria esses discursos, ainda elaborados em *oratio obliqua*, na trama narrativa (...)".[58]

Se esta descrição de Canfora estiver correta, então nos aproximamos de uma análise importante sobre a narrativa em Tucídides. Isto explica que em várias passagens de *O mundo de Atenas*, Cânfora desconfia da história apresentada pelo historiador grego. Ele sabe que em Tucídides há um "paradoxal entrelaçamento de verdades e falsidades".[59]

É nesse sentido que resgatar a figura de Tucídides na acepção de Luciano Canfora é uma tarefa surpreendente. A imagem de um Tucídides realista se desfaz; a história sem o estudo das condições de sua produção contém, ainda, muitas ilusões.[60] Cauteloso com as fontes históricas, Cânfora compõe um quadro na qual as representações (mitos, como afirma o historiador italiano) não podem ser dissociadas da "realidade" histórica. É tarefa de o historiador ingressar nesse jogo de "falsidades" e empiria histórica e ensaiar uma possível expressão do real histórico, sempre em contraste com os mitos (produto das representações). Isto explica a tarefa que nos propusemos: recuperar o trabalho historiográfico de Tucídides na acepção de Canfora.

---

[57] Ibid., p. 398.

[58] Idem.

[59] Ibid., p. 328.

[60] Ao comentar sobre o realismo ingênuo, Michel de Certeau enfatiza que ele "pretendia reconstituir a "verdade" daquilo que havia acontecido" (2017, p. 47). Em seguida, Certeau analisa as ideias de Raymond Aron, destacando sua importância para o campo da história: "Desde então veio o campo da desconfiança. Mostrou-se que toda interpretação histórica depende de um sistema de referência; que esse sistema permanece uma "filosofia" implícita particular; que, infiltrando-se no trabalho de análise, organizando-o à sua revelia, remete à "subjetividade" do autor" (Ibid., p. 48).

Referências

ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

AQUINO, João E. F. de. *Memória e consciência histórica***.** Ceará: Eduece, 2006.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____ *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Salamandra; São Paulo: EDUSP, 1981.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Nestor Silveira Chaves. 2ª Ed. São Paulo: Edipro, 2009.

_____ *Constituição de Atenas*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

BLOCH, Marc L. B.. *Apologia da história ou O ofício de historiador*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales* (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia. 2ª Ed. Tradução Nilo Odalia. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

CANFORA, Luciano. Bonaparte libertador. *Estudos Avançados*. 22(62). Tradução de Paulo Butti de Lima. Instituto de Estudos Avançados (USP), pp. 119-128, 2008.

_____ Como entrou e como finalmente saiu de cena a democracia grega. *Estudos Avançados*. 20(58). Tradução de Enrico Lippolis. Instituto de Estudos Avançados (USP), pp. 169-188, 2006.

_____ *Júlio César*: o ditador democrático. Tradução de Antonio da S. Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____ *O mundo de Atenas*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CARR, Edward H. *Que é história?* 9ª Ed. Tradução de Lúcia M. de Alverga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2º Ed. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de L. Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____ *A cultura no plural*. Tradução de Enid A. Dobránszky. Campinas: Papirus, 2016.

COBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. Caracteres gregos e transliteração do grego de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução de Jonas C. Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1975.

DETIENNE, Marcel. *A Invenção da mitologia*. Tradução André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Brasiliense; Brasília: Editora da UnB, 1992.

_____ *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013.

_____ *Os gregos e nós*: uma antropologia comparada da Grécia antiga. Tradução de Mariana P. S. da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FEYERABEND, Paul. *Adeus à razão*. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *Nascer, viver e morrer na Grécia antiga*. 4ª Ed. São Paulo: Atual, 1996.

FUNARI, Pedro P. A. *Antiguidade clássica*: a história e a cultura a partir dos documentos. 2ª Ed; São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

_____ *Grécia e Roma*. 5ª Ed. São Paulo: Contexto, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 4ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GUTHRIE, William K. C. *Os sofistas*. 2ª Ed. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da UNESP, 2016.

_____ *Teoria do agir comunicativo I*: racionalidade da ação e racionalidade social. Tradução de Paulo A. Soethe. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012a.

_____ *Teoria do agir comunicativo II*: teoria do agir comunicativo. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012b.

HARTOG, François. *Evidência da história*: o que os historiadores veem. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira, Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011.

_____ *O espelho de Heródoto*: ensaio sobre a representação do outro. Tradução Jacyntho Lins Brandão. 2ª Ed; Minas Gerais: Editora UFMG, 2014.

_____ *Os antigos, o passado e o presente*. Tradução Sônia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio m. Wrublevski. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro, 1950. Disponível no formato e-BooksBrasil, 2006 (www.eBooksBrasil.org).

_____ *História*. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

_____ *História*. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

HESÍODO. *Teogonia - a origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. 3ª Ed. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

_____. *Teogonia*. Tradução e Introdução Cristian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução e Prefácio Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Clássicos Companhia das Letras, 2013.

HUISMAN, Denis. *Sócrates*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

JAEGER, Werner W. *Paideia*: a formação do homem grego. 6ª Ed. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____ *Paideia*: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

JAGUARIBE, Hélio (Org.). *A democracia grega*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

JARESKI, Kris. *Mito e lógos em Platão*: um estudo a partir de excertos dos diálogos *República*, *Político* e *Fedro*. São Paulo: Paulus, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____ *O caminho desde "A estrutura"*. Tradução de Cesar Mortari. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. 2ª Ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014.

LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado*: Tiago da Varazze e a Lenda Dourada. 2ª Ed. Tradução Marcos de castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____ *História e memória*. 5ª Ed. Tradução de Irene Ferreira, Bermardo Leitão e Suzana F. Borges. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

LEFÈVRE, François. *História do mundo grego antigo*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 2ª Ed. Tradução de Albert C. M. Stuckenbruck. Petrópolis: Editora Vozes, 2001b.

_____ *O eterno instante*: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. Lisboa: Instituto Piaget, 2001a.

MAGNOLI, Demétrio (Org.). *Histórias das guerras*. 5ª Ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MALERBA, Jurandir (Org.). *A história escrita*: teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2008.

MANIERI, Dagmar (Org.). *A temporalidade da história*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

_____ *Fenomenologia e hermenêutica histórica*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

_____ O Conceito de *areté* em Aristóteles. *Synesis*, Vol. 9, n. 2, pp. 15-29, ago/dez 2017. Universidade Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil.

MARNIE, Hughes-Warrington. *50 grandes pensadores da história*. 3ª Ed. São Paulo: Contexto, 2008.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização*: as categorias do tempo. Tradução de Guilherme A. G. de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução Maria Beatriz Borba Florenzano. São Paulo: EDUSC, 2004.

MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Tradução Antônio Imanuel dias Diogo. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____ *Atenas*: a história de uma democracia. Tradução João Batista da Costa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.

_____ *Dicionário da civilização grega*. Tradução Carlos Ramalhete/André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

_____ *Péricles*: o inventor da democracia. Tradução Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Tradução de César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____ *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____ *Escritos sobre a história*. 2ª Ed. Tradução de Noéli C. de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PIRES, Francisco M. *Ktema es aiei* e a "Prolixidade do Silêncio" Tucidideano no Século XX. In: *Anos 90*. Porto Alegre, N. 17, julho de 2003.

_____ *Mithistória*. São Paulo. Humanitas Publicações, 1999.

_____ *Modernidades tucidideanas*: *ktêma es aei*. São Paulo: EDUSP; Fapesp, 2007.

PLATÃO. *A república*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____ *Alcibíades/Hálcion* [et. all.]. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

_____ *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron* (sobre a piedade) *e seguido de Críton* (sobre o dever). Tradução de André Malta. Porto Alegre: L& PM, 2016.

_____ *As leis ou da legislação/Epinomis*. 2ª Ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

_____ *Carta VII*. 2ª Ed. Tradução de José T. Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____ Diálogos III: Socráticos: *Fedro* (ou do belo)/ *Eutífron* (ou da religiosidade)/ *Apologia de Sócrates*/ *Críton* (ou do dever)/ *Fédon* (ou da Alma). 2ª Ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Tradução, introdução e notas Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: CECH, 2010.

PRIORE, Mary Del. Biografia: quando o indivíduo encontra a história. *Topoi*. Vol. 10, n. 19. 2009.

PSEUDO-XENOFONTE. *A Constituição dos atenienses*. Tradução, introdução, notas e índices Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: CECH, 2011.

RANKE, Leopold Von. Heródoto e Tucídides. *História da historiografia*. Ouro Preto. n. 6, pp. 252-259, março de 2001.

ROMILLY, Jacqueline de. *História e razão em Tucídides***.** Tradução de Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

ROSENBERG, Harold. *A tradição do novo*. Tradução de Cesar Tozzi. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. 3ª Ed. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SEBASTIANI, Breno B. *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2017.

SHAPIRO, Ian. *Os fundamentos morais da política*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SMITH, Plínio J.; SILVA FILHO, Waldomiro J. (Orgs). *Significado, verdade, interpretação*: Davidson e a filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SOARES, Martinho T. M. *História e ficção em Paul Ricoeur e Tucídides*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

_____ *História e ficção em Paul Ricoeur e Tucídides*. Dissertação de Doutoramento na área de Estudos Clássicos. Universidade de Coimbra, 2010.

SPINELLI, Miguel. *Ética e política*: a edificação do *éthos* cívico da *paideia* grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

STARR, Chester G. *O Nascimento da democracia ateniense*: a assembleia no Século V a. C. Tradução Roberto L. Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

STEPHANIDES, Menelaos. *Ilíada: a Guerra de Troia*. Tradução e notas Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2000.

THORNTON, Tim. *Wittgenstein*: sobre linguagem e pensamento. Tradução de Alessandra S. Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. 3ª Ed. Tradução de Elia F. Edel. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*: Livro I. 3ª Ed. Tradução, apresentação e notas Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Texto Grego estabelecido por Jaqueline de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *História da Guerra do Peloponeso*. 4ª Ed. Tradução do Grego Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Impressa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas*: uma interpretação filosófica. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 23ª ed; Rio de Janeiro: Difel, 2016.

_____ *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. 2ª Ed. Tradução de Haiganhch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

_____ *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. Tradução Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____ *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana A. D'Avila Melo. São Paulo: wmf Matins Fontes, 2006.

_____ *O universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2ª Ed. Tradução de Anna L. A. de Almeida Prado [et. all.]. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VEYNE, Paul. *Pão e circo*: sociologia histórica de um pluralismo político. Tradução de Lineimar P. Martins. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

VIAL, Claude. *Vocabulário da Grécia antiga*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013.

WHITE, Hauden. *Meta-História*: a imaginação histórica do século XIX. 2ª Ed. Tradução de José L. de Melo. São Paulo: EDUSP, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Tradução de Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2010.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.

ZIZEK, Slovoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.